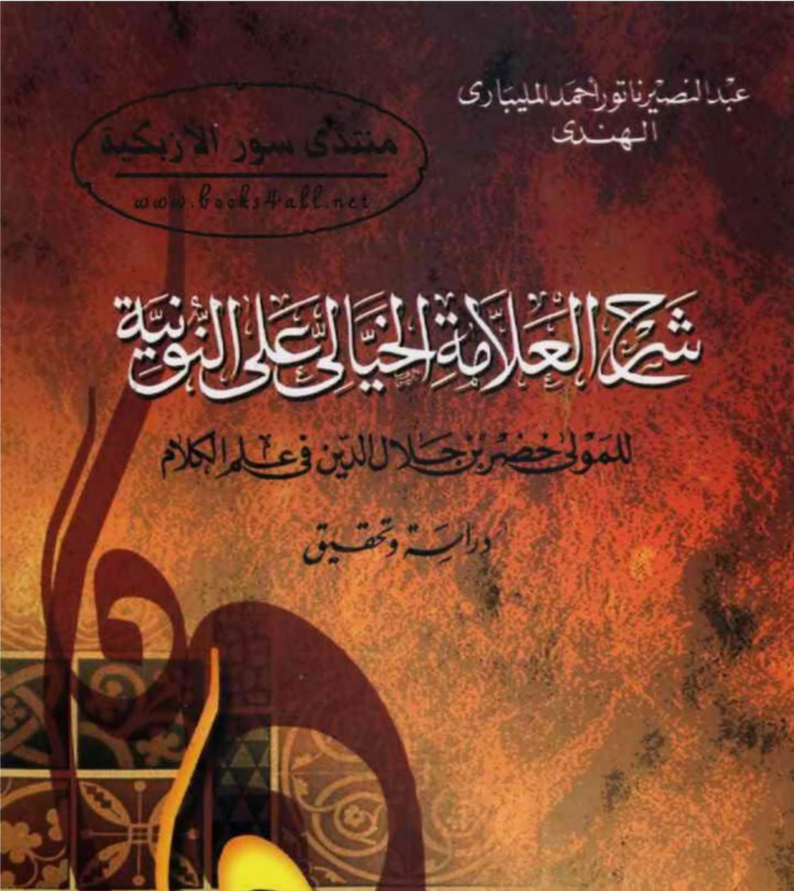


عبد النصير ناتور أحمد المليباري
الهندي

شرح العلامة الخيالي على النونية

للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام

دراسة وتحقيق

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠ - فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦



عبد النصير ناتور أحمد المليباري
الهندي

شرح العلامة الخيالي على النونية

للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام

دراسة وتحقيق

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠
فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦

اسم الكتاب:
شرح العلامة الخيالي على النونية
للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام
دراسة وتحقيق
الطبعة: الأولى .
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
تحقيق:
عبد النصير ناتور الهندى
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية -
عابدين - القاهرة.
٤١٦ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع : ٢٠٠٨/١٧٤٤
الترقيم الدولى : I.S.B.N.
977-225-227-9

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه وعترته أجمعين ومن تبع هداهم إلى يوم الدين وبعد .

فإن الدراسات الكلامية والأبحاث الأصولية لمن أكثر جوانب التراث الإسلامي أصالة وخطرا ؛ إذ هي منبعه الأصيل ، عنه تنبثق أكثر نظمه وتشريعاته ، وهي أيضا فلسفته الفكرية التي تستند إليها معظم القيم الإنسانية والعادات الأخلاقية ؛ بل الحياة البشرية كلها بجميع اتجاهاتها الفردية والاجتماعية والثقافية والسياسية حتى الفنية والأدبية تتقيد بقيودها وتنتظم بروابطها .

وحقا إنه ـ علم الكلام ـ من أشرف العلوم التي نشأت في وسط المجتمع الإسلامي وعاشت في كنفه وترعرعت تحت ظلاله . لأنه هو المتكفل ـ كما يصفه القاضى عضد الدين الإيجى (٧٠٠-٧٥٦هـ) ـ بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام واتصافه بصفات الجلال والإكرام وإثبات النبوة التى هى أساس الإسلام وبه يترقى فى الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان ، ويعرفه العلامة ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة [١] . هذا هو المقصد الأسنى والغاية العظمى التي من أجلها بعث النبي الكريم محمد ﷺ والنبيون من قبله .

---

(١) انظر المواقف للعلامة عضد الدين الإيجي : ٣١/١ ، ٣٢ ، مقدمة ابن خلدون : ١٠٦٩/٣، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده : ١٥٠/٢ ، ١٥١ وكشف الظنون لحاجي خليفة : ١٥٠٣ .

يؤكد طاش كبرى زاده أن الموضوع الرئيس لعلم الكلام هو البحث في المسائل العقائدية لبيان صدقها بدليل العقل انطلاقا من التسليم بصحتها ، لأن إعمال العقل فيها ليس لأنها محل شك من المتكلم ، بل المتكلم مسلم بها ومعتقد بصحتها اعتقادا جازما ، وإنما يود تأييدها بالدليل العقلي لدفع الشبه عنها وتوكيدها[1] .

ومن المعروف تاريخيا أن صفاء الجو الذي ساد المجتمع الإسلامي في جميع نواحيه لاسيما الفكرية والثقافية بدأ يضطرب ويفقد استقراره وتوازنه بعد القرون الثلاثة الأولى التي وصفها المصطفى ﷺ بأنها خير القرون . وما كان المسلمون في تلك القرون المباركة بحاجة إلى تدوين العلوم وترتيبها سواء في الأصول أو في الفروع معقولا أو منقولا ، وكان ذلك ـ على حد تعبير السعد ـ «لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات»[2] ، لا بسبب أن التدوين في حد ذاته مذموم وبدعة منكرة كما يحلو لبعض القاصرين أن يدعي ذلك ؛ وفي مقدمتهم بعض المستشرقين ومن حذا حذوهم من بني جلدتنا . وليس وراء عدم التدوين في تلك العصور كذلك «ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة» على حد تعبير المولى الخيالي [3] ـ فضلا عن كونه بدعة أو مذموما .

ثم كان ما كان وحدث ما حدث من تطورات الأحداث فى المجتمع الإسلامي وكثرت الأحزاب وشاعت الفرقة ، والفتوحات توالت في جانب آخر بعيدا عن هذه الانقلابات الفكرية وتقدمت مسيرة الجيش الإسلامي خطوة خطوة نحو القارات الكبرى واخترقت الآفاق الثقافية والحضارية التي كانت تسود فيها حتى دخل الناس في دين الله أفواجا من مختلف الحضارات والثقافات والعادات والتقاليد . ثم حدثت ظاهرة الترجمة لتراث الأمم السابقة وأصحاب الفلسفات الأجنبية ، وهكذا ظهرت موجة من الاضطراب الفكري وبدأ يحدث الصراع بين الأهواء والآراء .

---

(١) مفتاح السعادة نفس الصفحات المذكورة .

(٢) انظر شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني : ١٥/١ وأيضا كشف الظنون لحاجي خليفة : ٣٢-٣٤.

(٣) انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ١٥/١ .

فكان لا بد من مواجهة هذه المواريث الفكرية والتيارات العقلية والاتجاهات السياسية ، وكان علم الكلام هو صخرة النجاة وسلم السلام والأمان . فاتسع نطاق هذا العلم وتنوعت موضوعاته وتعددت طرقه ومناهجه على مر الزمان واختلاف الأمكنة تلبية لحاجات الوقت ومتطلبات الظروف .

وكان يواكب هذه الموجة الفكرية على اختلاف العصور طائفة من العلماء البارزين من ذوي البحث والنظر ومن جهابذة العقل والفكر ، حماية للعقيدة الإسلامية السمحة وتثبيتا لأركان الدين . ومن أبرزهم أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي والقاضي الباقلاني وابن فورك والإسفرايني وإمام الحرمين والغزالي والرازي والآمدي وغيرهم من المتكلمين . ولم يتخلف عن نصرتهم أهل التحقيق من المحدِّثين أيضا ، من أمثال الإمام البيهقي والنووي والحافظ ابن عساكر وابن العربي المالكي وغيرهم .

ولم تنقطع مسيرة هذه القافلة المباركة عند هؤلاء المتقدمين ؛ بل انتهض فريق من المتأخرين ليحملوا هذه الأمانة على أعناقهم اقتداء بأسلافهم واتباعا لسنة نبيهم . ويمثلهم أصدق تمثيل العضد الإيجي والسيد الشريف والسعد التفتازاني من علماء الكلام والتقي السبكي وابنه التاج السبكي وبدر الدين العيني والحافظ ابن حجر العسقلاني والحافظ السيوطي وابن حجر الهيتمي وغيرهم من أهل الفقه والحديث . ومن هؤلاء المتكلمين الكبار هذا العالم البارع والفريد الممانع ، مظهر الفتوة في العلم والعمر ، شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي رحمه الله . وفي الأمة الإسلامية كثير من هؤلاء النوادر الكوادر ، العقلاء الأفذاذ يرجع إليهم في المعضلات ويقتدى بأثرهم في العلميات والعمليات .

ألفوا في الجدال والمناظرة وأنشأوا المقالات ووضعوا المطولات والموسوعات وصنفوا المختصرات . وهكذا أصبحت لدينا ثروة فكرية هائلة تعتبر من أنفس ما في التراث الإنساني وأنفعه . تبقى معظمها حبيسة للمكتبات بعد أن ضاع منها ما ضاع أثناء تمرد التتار الشياطين ثم الاستعمار الغربي الذي قاده ملاعين اليهود والنصارى ثم ــ للأسف ــ على أيدي الخونة من أبناء هذه الأمة ؛ وهي قصة يطول سردها وليس هذا موضع بسطه .

إن في نشر هذا التراث والاستفادة منه خدمةً كبيرة للدين الإسلامي وتأكيدا وترشيدا للنهضة الفكرية والحضارية التي أخذنا بأسبابها منذ زمن قريب والتي تقطع الآن مرحلة من أهم مراحلها ، تبرز فيها قيمة الاعتماد على فكرنا الأصيل والاستفادة بما لدى الآخرين من فكر بناء رشيد .

ولقد هيأ الله اللطيف المنان سبحانه وتعالى لي الأسباب لكي أتعرف على هذه الدراسات منذ جلست إلى علماء مليبار من الهند كتلميذ مستفيد مبتدئا بشيخي ومعلمي مؤسس جامعة الإحسان الإسلامية في كيرلا ـ الهند ـ العلامة الشيخ تي . تي . عبد الله كتي مسليار رحمه الله وأسكنه فسيح جنته وجزاه عني خيرا ، ثم ارتشفت من منهل هؤلاء الجهابذة ـ وعلى رأسهم ذلك العبقري العظيم قائد النهضة المباركة في أرجاء البلاد الهندية ورئيس جامعة مركز الثقافة السنية في كيرلا ، العلامة المصقع المجاهد الزاهد الشيخ أبو بكر أحمد الشافعي الأشعري حفظه الله جل وعلا ـ أصول الدين وفروعه على وجه التحقيق وعلى منهج وسط معتدل ؛ منهج أهل السنة والجماعة .

ثم سلمت نفسي ـ بتوجيه من مشايخي في الهند وإرشاد منهم ـ إلى الأزهر الشريف وأساتذته البارعين الأجلاء الذين حببوا إليَّ العلمَ بشتى فروعه لاسيما علم الكلام ، وأخص بالذكر منهم عالمينِ جليلَيْنِ اللذين سبرَا غور الفكر الإسلامي بدقة متناهية وبلغا منتهى التحقيق العلمي بحق ؛ أستاذي الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي المالكي الأشعري وأستاذي الدكتور أحمد محمد الطيب المالكي الأشعري ، وبأيديهما الآن مقاليد هذه الجامعة العريقة وتدبير شؤونها . كان الله لهما عونا ومددا فيما أسند إليهما من أمر وبارك لهما في دينهما ودنياهما .

وهكذا كان تعرفي على أحد أعلام هذا العلم البارزين محط رحال الطالبين حجة المناظرين وسيف المجاهدين شمس الدين أحمد بن موسى الشهير بالخيالي رحمه الله . ولقد أخذني الانشغال بهذا العبقري ـ الصغير في العمر ـ الكبير في العلم

منذ زمن مبكر أثناء قراءتي لشرح العقائد النسفية على علماء الهند على وجه التحديد ، وقبل الجلوس إلى مائدته الثرية ، فكم كنت أسمع العلماء يذكرون الخيالي بكل إجلال وإكبار كما أن كبار الباحثين يصفونه بالدقة المتناهية والصعوبة البالغة ، ورجال الأصول يحتجون به والمحققون يرجعون إليه .

وعندما وقفت على سيرته واطلعت على مآثره ومناقبه ، وجلست إلى مائدته الفكرية جلسةَ باحثٍ وجدته بحق موسوعة كبيرة في شتى فروع العلم والمعرفة . ومع قصر عمره تبوأَ مكان الصدارة لدى العلماء وأهل العلم ، وترك آثارا سوغت له التفرد ويعجز عن مثلها أهل عصره .

فليس بعد كل ذلك يعد عجيبا أن أجِدَّ كل الجد في التنقيب عن تراث هذا الإمام، وأحصي مصنفاته واحدا تلو الآخر لأعثر على واحد منها ـ حفظه لنا التاريخ ـ حتى أتشرف بدرسه وتحقيقه وإخراجه إلى النور بعد أن أُسدلت دون عتبته ستائر الخمول والنكران ليكشف لنا عن هذه الدوحة الفكرية السامقة والجوهرة الفريدة .

وإني مع كل هذا لأستشعر عظمة هذه الأمانة العلمية التي أناطها الله بي وأستحضر كذلك جلالة هذه الشخصية الفريدة وخطورة التعامل مع نصوصه في علم الكلام ، إلا أني لأتوكل في إنجاز هذا العمل على تأييد الله تعالى ونصرته أولا ، ثم أتكأ على العلوم التي زودني بها أساتذتي ومشايخي وهم عن شيوخهم وأساتذتهم إلى أن تنتهي السلسلة إلى معلم البشرية وهاديها سيدنا محمد رسول الله ﷺ ، إذ إن هذا الدين بالأسناد ـ أو بالإسناد ـ ولولا الإسناد لضاع الدين ـ كما بينه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه . وهذه ميزة أو مفخرة أكرمنا الله تعالى بها نحن المسلمين وحدهم دون من سواهم ، وخاصة أهل السنة والجماعة .

نسأل الله أن يحفظ أساتذتنا ومشايخنا وحملة ديننا من كل سوء ومكروه ويعيد علينا من بركاتهم وأنوارهم ويمدنا بمددهم وكراماتهم وينفعنا بعلومهم في الدنيا والآخرة .

وهكذا حالفني التوفيق من الله عز وجل حيث هداني إلى هذا الشرح المفيد الذي اشتغلت به تحقيقا لنصوصه ودراسة لموضوعاته . وقد شرح به المولى الخيالي قصيدة أستاذه وشيخه العلامة محقق علماء الروم قاضي القسطنطينية المولى خضر ابن جلال الدين الشهير بخضر بك التي لخص فيها عقائد أهل السنة والجماعة في مجموعة أبيات تسمى بالقصيدة النونية كما تسمى أيضا بجواهر العقائد . وقد شجعني إلى هذا الأمر المهم أساتذتي في قسم العقيدة حفظهم الله ورعاهم فكان أن حظيت بشرف المجالسة مع هذا الحبر البحر لأكون واحدا ممن استفادوا منه وإن كنت أقلهم قدرا وآخرهم وردا .

هذا وأشير هنا بإيجاز إلى الخطة التي اتبعتها في إنجاز هذا البحث ، وذلك لتتميم الفائدة وليكون القارئ على بصيرة .

ويتكون هذا البحث من قسمين ؛ قسم الدراسة وقسم التحقيق . أما القسم الأول ؛ وهو قسم الدراسة فيشتمل على بابين ، **الباب الأول في** الحديث عن صاحب القصيدة النونية (جواهر العقائد) العلامة القاضي الإمام خضر بن جلال الدين الشهير بخضر بك وصاحب الشرح العلامة المولى أحمد بن موسى الشهير بالخيالي . ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول ؛ الفصل الأول تحدثت فيه عن عصر المولى خضر بك والمولى الخيالي من خلال ثلاثة مباحث ؛ الأول : الحالة السياسية ، الثاني : الحالة الاجتماعية ، الثالث : الحالة العلمية . وفي الفصل الثاني تناولت شخصية المولى خضر بك وحياته تحت مباحث سبعة ؛ الأول : اسمه ولقبه ونسبته وشهرته ، الثاني : مولده ونشأته ، الثالث : أساتذته ، الرابع : تلامذته ، الخامس : مؤلفاته ، السادس : قصيدته النونية ؛ جواهر العقائد ، السابع : وفاة المولى خضر بك . وتحدثت في الفصل الثالث عن شخصية المولى الخيالي وحياته من خلال مباحث ستة ؛ الأول : اسمه ولقبه وشهرته ونسبته ، الثاني : مولده ونشأته ، الثالث : أساتذته ، الرابع : تلامذته ، الخامس : مؤلفاته ، السادس : وفاة المولى الخيالي وثناء العلماء عليه .

وأما الباب الثاني فهو في الدراسة ، قسمته إلى أربعة فصول ؛ الفصل الأول : للحديث عن شرح الخيالي على القصيدة النونية تحت المباحث الأربعة التالية : أولا : نسبته إلى الخيالي ، ثانيا : موضوعه ومنهجه فيه ، ثالثا : حواشي شرح الخيالي ، رابعا : مخطوطاته . والفصل الثاني : تناولت فيه منهج التحقيق والدراسة في خمسة مباحث ؛ الأول : أسس اختيار النسخ ، الثاني : بيان النسخ التي اعتمدت عليها ، الثالث : أسس اختيار النص ، الرابع : اختلافات لا ألتزم بالتنبيه عليها ، الخامس : المنهج العام في التحقيق والدراسة . والفصل الثالث : خصصته لعرض موجز لشرح الخيالي على النونية . والفصل الرابع : تناولت فيه شخصية العلامة المولى الخيالي الفكرية من خلال شرحه هذا ، وهنا ينتهي القسم الأول .

وأما القسم الثاني فهو في تحقيق كتاب شرح الخيالي على القصيدة النونية لخضر بك ، وهو يشتمل على أربعة أبواب ـ بعد خطبة الكتاب ـ الباب الأول في الإلهيات وفيه الفصول الآتية : الأول : في إثبات واجب الوجود ، الثاني : في إثبات الوحدانية ، الثالث : في التنزيهات ، الرابع : في صفاته تعالى ، الخامس : في أفعاله تعالى ، السادس : في إثبات حدوث العالم ، السابع : في إبطال القول بالعلية . والباب الثاني في النبوات وفيه الفصول الآتية : الأول : في تعريف النبي ، الثاني : في المعجزة ، الثالث : في شبهات المنكرين للبعثة والرد عليها ، الرابع : في إثبات رسالة محمد ﷺ ، الخامس : في عصمة الأنبياء ، السادس : في تفضيل الأنبياء على الملائكة ، السابع : في كرامات الأولياء ، الثامن : في تفضيله ﷺ على سائر الأنبياء ، التاسع : في تفضيل الصحابة .

والباب الثالث في المعاد وفيه الفصول الآتية : الأول : في جواز إعادة المعدوم ، الثاني : في بعض أحوال الآخرة ، الثالث : في عذاب القبر ونعيمه ، الرابع : في الثواب والعقاب ، الخامس : في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، السادس : في الخلود في الجنة والنار ، السابع : في العفو عن الكبائر ، الثامن : في الشفاعة ، التاسع : في الإيمان ،

العاشر : في أن المجتهد في الفروع يصيب ويخطئ . والباب الرابع في الإمامة ، وفيه الفصول الآتية : الأول : وجوب نصب الإمام ، الثاني : في ترتيب الخلفاء الراشدين ، وهنا ينتهي كتاب شرح الخيالي على القصيدة النونية للخضر بك رحمهما الله .

ثم في آخرِ البحث وضعت خاتمة أشرت فيها إلى أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال دراستي لشرح المولى الخيالي على القصيدة النونية والاقتراحات التي رأيتها مهمة . وقد أثبت الفهارس العامة في نهاية البحث ؛ وهي تتضمن فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في الكتاب وفهرسا للموضوعات التي تشتمل عليها هذه الرسالة .

وبقي علي أن أشكر كل من أعانوني على إنجاز هذا البحث الذي حاولت أن أبذل فيه قصارى جهدي ، وكان لكثير من الشخصيات الفضل الكبير في خروج هذه الرسالة بهذا الشكل الذي هي عليه الآن ، على رأسهم فضيلة العلامة الدكتور عمر عبد الله كامل عالم الحجاز الشهير والمستشار الأعلى لجامعة مركز الثقافة السنية الإسلامية في الهند ، وكانوا جميعا مصدرَ قوةٍ وتشجيع لي على مزيد من الاجتهاد والبحث والمثابرة منذ صغر سني حتى الآن ، من الهند إلى مصر الأزهر فرحم الله سبحانه وتعالى من انتقل منهم إلى الدار الآخرة ومَتَّعَ الآخرين بالصحة الكاملة والعافية الموفورة .

ومنهم من ساقوا إلي أسباب الرزق والمعيشة وزودوني بالكتب والمصادر تيسيرا لمزيد الدراسة والبحث بفراغ البال ، فالله أسأل أن يجزيهم عني خيرَيْ الدنيا والآخرة وهو حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير .

القاهرة ــ جمهورية مصر العربية .
٢٥ ذو الحجة ١٤٢٧ هـ .
١٥ يناير ٢٠٠٧ م .

عبد النصير بن كنج أحمد ناتور
الهندى

القســم الأول

الدراســة

الباب الأول

في الحديث عن صاحب القصيدة وصاحب الشرح
(المولى خضر بك والمولى شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي)

الفصل الأول

عصر المولى خضر بيك والمولى الخيالي

لقد عاش المولى خضر بن جلال الدين والمولى أحمد بن موسى الخيالي في القرن التاسع الهجري ؛ القرن الخامس عشر الميلادي ؛ أيام الحكم العثماني . والهدف من هذا الفصل هو إعطاء صورة موجزة للقارئ عن العصر الذي عاش فيه هذان الإمامان الجليلان ، ولا أقصد به التفصيل والإطناب بذكر جميع الأحداث والانقلابات التاريخية في كل أرجاء العالم الإسلامي خلال هذا القرن . وللتاريخ رجاله وللإفاضة فيه مجاله . والذي يهمنا هنا هو الحديث عن هذا العصر موجزا لاسيما في النواحي السياسية والاجتماعية والعلمية .

* * *

المبحث الأول

في الحالة السياسية

منذ العهد العباسي بدأ الأتراك في الظهور في أدوار هامة على مسرح التاريخ الإسلامي حتى أسسوا لهم دولة إسلامية كبيرة كانت على صلة قوية بخلفاء الدولة العباسية ؛ عرفت في التاريخ بالدولة السلجوقية [1] ، لعبت دورا كبيرا في تأخير زوال الخلافة العباسية حوالي قرنين من الزمن حيث أوشكت قبل مجيئهم على الانقراض في ظل سيطرة البويهيين ؛ الشيعة الروافض ، واستطاعت أيضا أن تخيب آمال الدولة العبيدية الشيعية في مصر في تحقيق أغراضها الهادفة لتوحيد المشرق العربي تحت راية الباطنية العبيدية الشيعية .

وهكذا أصبحت الجهود التي بذلتها الدولة السلجوقية ممهدة لتوحيد المشرق الإسلامي والذي تم على يد السلطان العادل صلاح الدين الأيوبي رحمه الله وتحت راية الخلافة العباسية .

وعندما جاء الربع الأول من القرن الثالث عشر الميلادي كانت تسود العالم رهبة وذعر من الإمبراطورية المغولية التي أقامها جنكيز خان . وكان المغول وقتها على دين السامانية ؛ لذا كان ذعر المسلمين عظيما .

في هذا الجو المشوب بالخوف والهلع اضطر الأتراك المسلمون ـ البالغ عددهم حوالي نصف مليون ـ إلى هجرة وطنهم . وكان من بينهم عشيرة صغيرة واصلت السير نحو الأناضول ، كان يرأسها رجل اسمه « كوندوز آلب » ـ المتوفى فى

---

(١) انظر قيام الدولة العثمانية للدكتور عبد اللطيف دهيش: ١٢ .

عام ٦٢٨هـ / ١٢٣٠م ـ ، خلفه بعد وفاته ابنه أرطغرل ـ المتوفى عام ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م ـ والد عثمان ؛ مؤسس دولة آل عثمان ، وعرفت الدولة العثمانية باسمه . وكان صاحب سيرة حميدة ، استطاع بموهبته الفطرية أن يسجل اسمه في سجل الخالدين[١] .

ثم عقبه السلاطين العثمانيون ، ـ وعددهم خمسة وثلاثون سلطانا[٢] ـ ، لكل واحد منهم خدمات مشكورة تجاه الدين الإسلامي والحضارة الإنسانية . لقد قامت إمارة الثغر العثمانية (المستقلة) عام ١٢٩٩ الميلادي وانتهت السلطنة عام ١٩٢٢ الميلادي . وهذا يعني أن العثمانيين استطاعوا أن يحافظوا على وجودهم طيلة ستة قرون وربع قرن[٣] .

أما بالنسبة للقرن التاسع الهجري فكانت الدولة العثمانية فيه في أوج ازدهارها ، ولقد حققت إنجازات عظيمة في الانتشار والفتوحات ؛ طورت مساحتها خلال ١٠٨ سنوات ، وفي عهد ثلاثة من أمرائها من ١٠٠٠ كم٢ إلى ٥٠٠٠٠٠ كم٢ ، وكان هذا في فترة إمارة الثغر العثمانية[٤] .

إلى أن جاء «بايزيد الصاعقة» الذي يعرفه العرب ببايزيد الأول المتوفى عام ٥٠٨هـ / ١٤٠٢م واستطاع عن طريق السلطان «برقوق» المملوكي أن يحصل من الخليفة العباسي في القاهرة على لقب السلطان . فأصبحت الإمارة العثمانية سلطنة رسميا[٥] . وكان هذا تتويجا شرعيا لواقع العثمانيين . وشرع «بايزيد» في إقامة علاقة ودية مع الصرب لاتخاذ دولة الصرب كحاجز بينه وبين المجر ، ثم استطاع أن

---

(١) العثمانيون في التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب : ٩ ، ١٠ .

(٢) العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم الحجاز ، رسالة الدكتوراه للدكتور فائق بكر الصواف ، في كلية اللغة العربية في الأزهر بالقاهرة : ١٤ .

(٣) العثمانيون في التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب : ٣٠٣ .

(٤) المرجع السابق : ٣٠٢ .

(٥) إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرنارد لويس : ٣٩ ، ٤٠ .

يضم بلغاريا إلى دولته . وكان لسقوط بلغاريا صدى هائل في أوربا وتحركت القوى الصليبية للقضاء على الوجود العثماني في البلقان . ولكن محاولتها باءت بالفشل ، وخرج العثمانيون من معركة « نيكو بوليس » (Nicopolis) بغنائم كثيرة وفيرة ، ووقع كثير من أشراف فرنسا في الأسر[(١)] .

ثم جاء « تيمور لنك » وحارب « بايزيد » في واقعة « أنقرة » عام ١٤٠٢ الميلادي وهزم بايزيد وأسر ثم مات في الأسر . وكان لبايزيد خمسة أبناء فبذر « تيمور لنك » بذور الشقاق والخلاف بين هؤلاء الأبناء المتنازعين على العرش ليؤجج به نار الفتنة ويزيدها ضراما . وهكذا تعرضت الدولة العثمانية لخطر داخلي يمثل في نشوب حرب أهلية في الدولة بين أبناء « بايزيد » واستمرت هذه الحرب عشر سنوات (٨٠٦-٨١٦ هـ / ١٤٠٣-١٤١٣ م)[(٢)] .

لقد كانت هذه المرحلة مرحلة اختبار وابتلاء سبقت التمكين الفعلي المتمثل في فتح « القسطنطينية » . ولقد جرت سنة الله سبحانه وتعالى أن لا يمكن لأمة إلا بعد أن تمر بمراحل الاختبارات القاسية وإلا بعد أن ينصهر معدنها في بوتقة الأحداث المريرة .

لقد تصدى العثمانيون لمحنة « أنقرة » بالرغم ما عانوه من خلافات داخلية إلى أن انفرد « محمد الأول » بالحكم في عام ١٤١٣م / ٨١٦هـ حارب الجميع وانتصر ، وبدأ في عملية توحيد أجزاء السلطنة . ويعتبره بعض المؤرخين المؤسس الثاني للدولة العثمانية ، نظرا لما قام به من المهام في فترة عصيبة مرت بها الدولة[(٣)] .

ثم تولى السلطان « مراد الثاني » أمر الدولة بعد وفاة أبيه « محمد الأول » عام ٨٢٤هـ / ١٤٢١م ، وقام بالقضاء على العوائق في كل من ألبانيا والمجر وحاصر بلغراد ستة أشهر كاملة (فتحها العثمانيون بعد ذلك عام ١٥٢١ م)[(٤)] . وبعده تولى

---

(١) الدولة العثماية ؛ عوامل النهوض وأسباب السقوط لعلي محمد الصلابي: ٦٩ .

(٢) المرجع السابق: ٧٢ وإستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرناد لويس: ٤١ - ٤٣ .

(٣) الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط لعلي محمد الصلابي: ٧٢ .

(٤) العثمانيون في التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب: ٣٠٣ .

الحكم « محمد الثاني » الذي نعرفه باسم « محمد الفاتح » والذي بدأ به ــ في العرف التاريخي الدولي ــ العصر الحديث (Modern Age) في أعقاب انتهاء العصور الوسطى (Middle Age) .

فأول أمر اشتغل به الفاتح هو تتميم فتح ما سبق من بلاد البلقان ومدينة القسطنطينية حتى تكون جميع أملاكه متصلة ؛ لايتخللها عدو مهاجم أو صديق منافق ... وفي هذه الأثناء اكتشف قبر الصحابي الجليل سيدنا « أبي أيوب الأنصاري » رضي الله عنه الذي استشهد أثناء حصار القسطنطينية عام ٥٢ هـ . وبعد الفتح بنى له مسجد جامع ، وجرت العادة بعد ذلك أن كل سلطان يتولى يتقلد بسيف عثمان الغازي الأول بهذا المسجد الذي فيه قبر صاحب رسول الله ﷺ [١] . وهذا الاحتفال يعد بمثابة التتويج ، ولم تزل هذه العادة متبعة حتى الآن ــ حتى عصر المؤرخ محمد فريد بك[٢] .

كان العالم في تلك الفترة مشغولا بفتوحات العثمانيين في أوربا وبالصراع العثماني ــ الأوربي حين كانت الفكرة التي تحكم العثمانيين هي جمع العالم الإسلامي في دولة واحدة والانطلاق نحو الغرب بالجهاد . وقد حاول « بايزيد الصاعقة » تحقيق الوحدة الإسلامية بحرب المماليك في الشام ومصر وضم ممتلكاتهم إلى الدولة العثمانية لولا ظهور « تيمورلنك » عام ١٤٠٢ م ، والفاتح أيضا كان يطمح إلى ذلك لولا وفاته .

ومن أهم ما يذكر في محاسن الدولة العثمانية فتح « القسطنطينية » . وهي من أهم المدن العالمية ، وقد أسست عام ٣٣٠ م على يد الإمبراطور البيزنطي « قسطنطين

---

(١) وكل هذه الأمور مما يفعله الأمة خلفا عن سلف ، دون أي خلاف أو حتى تردد ، حاشا للأمة المرحومة أن تنزلق أقدامها إلى الشرك .

(٢) تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك الطبعة الأولى ١٣١١هـ: ٣٥ ، ٣٦ وإستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرناد لويس: ١٦٣ .وقد تحدث الأستاذ الفاضل محمد خالد محمد عن سيدنا أبي أوب وحملته المباركة في القسطنطينية وما اتصل باكتشاف قبره الشريف واهتمام العثمانيين به في كتابه « موكب الشهداء »: ٢٦٧-٢٧٢ وانظر أيضا تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٥٠٤ .

الأول» . وقد كان لها موقع عالمي فريد ، حتى قيل عنها «لو كانت الدنيا مملكة واحدة لكانت القسطنطينية أصلح المدن لتكون عاصمة لها» .

وعندما دخل المسلمون في جهاد مع البيزنطيين كان لهذه المدينة مكانتها الخاصة في ذلك الصراع ، ولذلك فقد بشر الرسول ﷺ أصحابه بفتحها في عدة مواقف ، من ذلك ما حدث أثناء غزوة «الخندق» . ولهذا فقد تنافس الخلفاء المسلمون وقادتهم على فتحها عبر التاريخ ، طمعا في أن يتحقق فيهم حديث الرسول ﷺ «لتفتحن القسطنطينية على يد رجل ، فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش»[1] .

وفي أبريل عام ١٤٥٣ م حاصر العثمانيون القسطنطينية برا وبحرا ، واستمر هذا الحصار مع مساجلات حربية من كلا الطرفين . ولم يأت ظهيرة ذلك اليوم الثلاثاء ٢٠ جمادى الأولى عام ٨٥٧ هـ الموافق لـ٢٩ من مايو عام ١٤٥٣ م إلا والسلطان الفاتح في وسط المدينة ، يحف به جنده وقواده وهم يرددون «ما شاء الله» ، فالتفت إليهم وقال لقد أصبحتم فاتحي القسطنطينية الذين أخبر عنهم رسول الله ﷺ وهنأهم بالنصر ونهاهم عن القتل وأمرهم بالرفق بالناس والإحسان إليهم .

وإلى جانب هذا الفتح المبين للقسطنطينية فقد أدى «محمد الفاتح» للدولة خدمات كبرى فقد كانت إلى ذلك الحين دولة واسعة ولكنها ممزقة الأوصال تفصل بين أجزاءها أقاليم لم يتم فتحها ، فقام الفاتح بعملية الربط بينها . ونحسب أننا لايجانبنا الصواب إذا قلنا إن أعظم آثار «محمد الفتح» على الإطلاق هو جعله «إسلامبول» ــ وهي الآن إستامبول ــ عاصمة للدولة العثمانية ومركزا اقتصاديا هاما لها وميناء تجاريا قويا في ذلك العصر ، وذلك علاوة على تحويله لهذه المدينة إلى حاضرة إسلامية بحق[2] .

---

(١) مسند أحمد: ٣٣٥/٤ .

(٢) انظر دراسات في التاريخ العثماني للدكتور سيد محمد السيد: ٧٠ وانظر لمزيد من الدراسة كتاب المستشرق برناد لويس إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية مع تعليقات لازمة عليه للدكتور سيد رضوان على .

المبحث الثاني

في الحالة الاجتماعية

وينقسم المجتمع في الدولة العثمانية إلى فئتين كبيرتين ؛ هي فئة الحكام (العسكريين) وفئة الرعايا المحكومين . ووظيفة الرعايا ــ أيا كان دينهم أو كانت أعراقهم ــ أن يكونوا دعما لفئة الحكام عن طريق الإنتاج وتأدية الضرائب . أما وظيفة الفئة الحاكمة ــ وعلى رأسها السلطان ــ فهي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وتطبيق القوانين العثمانية العرفية وضمان سيادة العدل في البلاد[1] .

كان المجتمع العثماني مجتمعا عسكريا ودينيا وإقطاعيا من نوع خاص وطبقيا. أما الطابع العسكري فتصوِّره أقوى تصوير الفتوحات التي قام بها العثمانيون في جوف أوربا حتى وصلوا إلى مشارف «فينا» عاصمة النمسا فحققوا أمجادا عسكرية يفتخر بها الإسلام . ومن ثم كان الجيش بوجه خاص رمزا من رموز المجتمع العثماني ، وكانت المنشآت العسكرية وشؤون الإمدادات والتموين فوق مستوى عصرهم كما لم يكن في وسع أي دولة من دول الغرب أن تقاوم جيشها[2] .

كان المجتمع العثماني مجتمعا «ثيوقراطيا» أي دينيا ، كانت الأحكام في الدولة تستند إلى الشريعة الإسلامية تمشيا مع روح العصر الذي كان يضع الدين فوق كل اعتبار . وكان هذا الاتجاه الديني ملحوظا في الأنظمة الاجتماعية والسياسية بحيث لا نحتاج إلى الحديث عن ذلك بتفصيلات أكثر[3] .

---

(١) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة لأكمل الدين إحسان أوغلي ، ترجمة صالح سعداوي طبعة مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول سنة ١٩٩٩: ٥٢٦ .

(٢) انظر العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم حجاز رسالة الدكتوراه لفائق بكر الصواف ، كلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة: ١٩ .

(٣) البلاد العربية والدولة العثمانية لساطع الحصري: ٣٢ .

وكانت المساجد العظيمة والعديدة التي أنشأها السلاطين في الآستانة وأدرنة وغيرهما صدى لاهتمام السلاطين بمسايرة الشعور الديني المتأجج في نفوس الشعب ورغبتهم في اكتساب قلوب الرعية عن طريق الدين . وكان يلحق بالمسجد الكبير الفخم منشآت خيرية من مطاعم مجانية وتكايا ومدارس ومكتبات ، حتى كان المسجد بملحقاته وحدة مجمعة دينية خيرية[1] .

وكان من مظاهر المجتمع العثماني كذلك تشجيع التصوف بين الرعايا ، حتى قيل في هذا الصدد إن حياة الجماهير الدينية قد خضعت لتأثير مشائخ الطرق الصوفية أكثر مما خضعت لتأثير رجال الدولة . وكان من أهم هذه الطرق الصوفية النقشبندية والمولوية واليكتاشية[2] . وكان العالم المتخصص في الشريعة الإسلامية وأصول الدين يتمتع بتقدير عميق من الحكام والمحكومين على السوية . يتحدث المؤرخ المشهور الشيخ عبد الرحمن الجبرتي بإعجاب وفي عبارات سجعية عن اهتمام المجتمع العثماني «بإقامة الشعائر الدينية والسنن المحمدية وتعظيم العلماء وأهل الدين وخدمة الحرمين الشريفين والتمسك في الأحكام والوقائع بالقوانين والشرائع فتحصنت دولتهم وطالت مدتهم وهابتهم الملوك وانقاد لهم الممالك والمملوك»[3] .

حتى بلغ من قوة هذه الدولة وتأثيرها على الحضارات والمجتمعات العالمية إلى حد أن اختلط الأمر على الأوربيين في تلك الفترة ولم يميزوا بين لفظ «مسلم» ولفظ «تركي» كما خلطوا بين لفظ «العرب» و«الأتراك» . وإذا اعتنق شخص ما الإسلام قالوا عنه في أوربا إنه غدا تركيا عثمانيا[4] . وهكذا كان المجتمع العثماني رمزا حيا لمجد الإسلام وعظمته أنتجته تلك الجهود المشتركة المشكورة التي بذلها علماء الدين وحكام الدولة .

---

(١) انظر الأتراك العثمانيون وحضارتهم لبروكلمان: ٣/٨٠-٩٢ من مجموعة تاريخ الشعوب الإسلامية تعريب الدكتور نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي .

(٢) المرجع السابق: ٤٤- ٤٧ وإستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرناد لويس مع تعليقات الدكتور سيد رضوان على: ١٨٥ - ١٩٣ .

(٣) عجائب الآثار في التراجم والأخبار للعلامة الجبرتي: ٢١/١ وانظر أيضا كتابه بالاشتراك مع الشيخ حسن العطار مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس: ١٦ .

(٤) The Emergence of Modern Turkey, Bernard Lewis, London Edition 1968 Page 13
وكتاب له أيضا إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية: ١٧٧ .

المبحث الثالث

في الحالة العلمية

لقد ازدهرت الحركات العلمية في ظل الدولة العثمانية طوال القرون ، وتركت بصماتها بارزة واضحة في جميع الميادين العلمية . وكان سلاطين الدولة يحرصون على العلم وأهله حرصا قلما نجد له نظيرا في التاريخ .

ولا شك أن كتب التراجم هي من أهم المراجع للتعرف على الحركات العلمية، ولم يبدأ وضعها إلا بعد قيام الدولة العثمانية بمائتين وخمسين عاما وعرفت في أدبيات التاريخ العثماني باسم «الشقائق النعمانية وذيولها» . وقد ظهرت أولى ثمرات هذا النوع من التأليف مع الكتاب الذي ألفه بالعربية العلامة «عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى» المعروف بـ«طاش كبري زاده» المتوفى عام ٩٦٨هـ/١٥٦١م ،[١] وعرف باسم «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» . وكان هذا حدثا هاما في تاريخ الثقافة العربية كما قال حقا الدكتور محمد حرب أحد المتخصصين المعاصرين في التاريخ العثماني[٢] .

ولقد أعجب الناس كثيرا بهذا الكتاب ولقي استحسانا عظيما بينهم ، مما حدا «بنوعي زاده عطائي» أن يضع له ذيلا بالتركية سماه «حدائق الحقائق في تكملة الشقائق» . ثم تبعه «عشاقي زاده إبراهيم حسيب أفندي» فوضع ذيلا عليه سماه «عشاقي زاده ذيلي» ، غير أن «شيخي محمد أفندي» لم يرض بهذا العمل فكتب هو ذيلا سماه «وقائع الفضلاء» ، ثم جاء من بعد ذلك «فندق ليلي عصمت أفندي»

---

(١) انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٥٢/٨ ، ٣٥٣ ، الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٣٢٥-٣٣١ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣٠٨/١ .

(٢) انظر كتابه القيم العثمانيون في التاريخ والحضارة: ٣١٧ وما بعدها .

وكتب ذيلا آخر سماه «حدائق الشقائق في تكملة أهل الحقائق»[1] ، وما إلى ذلك من الذيول التي يتجاوز عددها أكثر من عشرة ذيول .

كانت اللغة العربية سواء قبل الحكم العثماني للبلاد العربية أو بعده هي لغة الثقافة والأدب والعلوم عند العثمانيين ، كتبوا بها كل شيء من كتب الفقه أو العقيدة أو التاريخ . واصطلاحات العلوم العثمانية كانت كلها عربية ، درسوا بها كافة العلوم في جميع المعاهد التعليمية من أولها إلى آخرها ، حتى أهملوا لغتهم التركية . واشتقوا من العربية اصطلاحات علمية كثيرة في حين أن العرب تشتق هذه المصطلحات من لغات أوربا [2] .

وقد أنشئت المدارس والمعاهد الدينية في مختلف أنحاء البلاد . فقد أنشأ الفاتح نفسه مدارس «صحن ثمان» ؛ وهي المدارس الثمانية المعروفة التي كانت ملحقة بمسجد «محمد الفاتح» في «إستانبول» ، حيث أقيمت أربعة منها شمالي الجامع والأربعة الأخرى جنوبه . وكانت نواة لتطوير المؤسسة العلمية في الدولة . وجعل من «إستانبول» واحدة من أهم مراكز العلوم في العالم الإسلامي . وكان جامع الفاتح في عاصمة الخلافة بمثابة الجامع الأزهر في القاهرة على حد تعبير شيخ الإسلام مصطفى صبري أو أن هذه المجموعة من الجامع والأجهزة التعليمية والتربوية شكلت نوعا من المدينة الجامعية على ما يقول برناد لويس المستشرق [3] .

وكان الطلاب آنذاك يتوجهون بنصيحة من أساتذتهم إلى مراكز العلم المعروفة في العالم الإسلامي مثل القاهرة وسمرقند وبخارى وماوراء النهر وبغداد ودمشق

---

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١٠٥٧، ١٠٥٨، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣٣/١، ٣٩٧، ٦٠٤، ٣ / ١١٦، ١٣٩، ٢٣٠ والدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، ترجمة صالح سعداوي : ٢٧٩، ٢٨٠ .

(٢) العثمانيون في التاريخ والحضارة : ٣١٢ .

(٣) دراسات في التاريخ العثماني للدكتور سيد محمد السيد: ٧١، موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله لشيخ الإسلام مصطفى صبري:٤/١ وإستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرناد لويس : ١٣٦ .

فيستكملون دراستهم وكانوا يعرفون كل مدينة وما اشتهرت به من فروع العلم . وقد كثرت أيضا وفود العلماء على البلاد العثمانية . ومن هذه الناحية تميز عصر السلطان «مراد الثاني» بظاهرة مختلفة تماما ؛ إذ تشكلت آنذاك «مشيخة الإسلام» (عام ١٤٢٥م) وأقيمت المدارس الكبرى في أدرنة وبروسا وغيرهما من المدن ، كما تقدمت التيارات العلمية والصوفية كثيرا . فنقل هؤلاء العلماء الذين تربوا على أيدي فحول العلماء مثل سعد الدين التفتازاني (المتوفى عام ٧٩١هـ / ١٣٨٩م) والسيد الشريف الجرجاني (المتوفى عام ٨١٦هـ / ١٤١٣م) التيارات العلمية والفكرية والمجادلات الفلسفية في الأوساط التي جاءوا منها إلى ديار العثمانيين ، مما ساهم في إحداث نهضة علمية ملموسة[١] .

والجدير بالذكر هنا أن الدولة العثمانية كرست اهتمامها البالغ لنظام الوقف الإسلامي ، الأمر الذي ساهم في تنشيط حركة التأليف والنسخ من جهة وإرساء قواعد العلم والكتابة في الجماهير الواسعة من جهة أخرى ، مما سنح لكثير من الأهالي فرصة الانخراط في نظام التعليم والدراسة المدعومة من قبل الدولة ، الأمر الذي ترتب عليه تأسيس مكتبات عامة تابعة للمدارس والمساجد والزوايا بل ومكتبات خاصة ، ليس في المدن والمراكز الكبرى فحسب بل في القصبات الصغيرة وحتى في القرى البعيدة . وخير دليل على ذلك وجود نسخ كثيرة لبعض المخطوطات في بعض هذه المكتبات[٢] .

هذه صورة موجزة عن الحياة العامة بجوانبها المختلفة خلال القرن الذي عاش فيه كل من المولى «خضر بيك» ـ صاحب القصيدة النونية ـ «والمولى الخيالي» ـ شارح القصيدة النونية ـ ، وننتقل الآن إلى الحديث عن حياتهما .

---

(١) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ترجمة صالح سعداوي: ٢٨٤ .

(٢) انظر مقدمة لفهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنوية في مكتبة الغازي خسرو بيك في سراييفو .

الفصل الثاني

شخصية المولى خضر بيك وحياته

المبحث الأول

اسمه لقبه نسبته شهرته

اتفقت كتب التراجم التي تيسر لي الاطلاع عليها والتي تعرضت لترجمة الإمام علي أن اسمه خضر بن جلال الدين[1] وكان يلقب بجراب العلم[2] وخير الدين .[3]

وينسب إلى الروم فيقال «الرومي»[4] . وهذه النسبة ـ «الرومي» ـ قد اشتهر بها كثير من علماء الأتراك ، ويرجع هذا الأمر إلى أن الملك السلجوقي ألب أرسلان لما انتصر على الإمبراطور الروماني في موقعة «مناذرجر» سنة ١٠٧٠م توغل المسلمون في بلاد الأناضول واشتهروا في هذه البلاد بالروم السلاجقة[5] . كما أنه ينسب أيضا إلى مذهبه في الأصول فيقال له «الماتريدي»[6] وإلى مذهبه في الفروع فيقال له «الحنفي»[7] .

---

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي: ٧٠ ، الضوء اللامع للسخاوي:١٧٨/٣ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ١٣٤٨ ، الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده : ٥٥ - ٥٨ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٦٧٠/١ ، ٦٧١ ، الأعلام للزركلي: ٣٠٦/٢ ، هدية العارفين للبغدادي: ٣٤٦/١ .

(٢) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٥٦ .

(٣) الضوء اللامع للسخاوي: ٣ /١٧٨ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة:٦٧٠/١ ، ٦٧١ .

(٤) الضوء اللامع: ١٧٨/٣ ، معجم المؤلفين:٦٧٠/١ ، ٦٧١ ، الأعلام للزركلي:٣٠٦/٢ .

(٥) مقدمة كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور لتحقيقهما لكتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده : ١٨ وانظر أيضا في إطلاق كلمة الروم على الأتراك كتاب إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية لبرنارد لويس مع تعليق المترجم د . سيد رضوان على: ٣١ - ٣٣ .

(٦) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

(٧) الضوء اللامع للسخاوي : ١٧٨/٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة:٦٧٠/١ ، ٦٧١ ، الأعلام للزركلي : ٣٠٦/٢ .

هذا وإن صاحب الترجمة قد اشتهر باسم «خضر بيك» أو «خضر بك» أكثر من أي اسم أو لقب حتى اختاره معظم المترجمين عنوانا على الترجمة حينما ترجموا له في كتبهم ، إلا صاحب معجم المؤلفين حيث اختار لترجمته له عنوان «خضر الرومي» ولم يذكر أثناء ترجمته هذا الاسم المعروف «خضر بك» ـ وإن لم يختره عنوانا ـ ولم يشر إليه أيضا وهذا صنيع قد انفرد به فيما أعلم[1] .

* * *

المبحث الثاني

مولده ونشأته

لقد كانت ولادة المولى «خضر بيك» و نشأته في بلدة سوريحصار من بلاد الروم[2] وفي مستهل شهر ربيع الأول عام ٨١٠ هـ[3] الموافق لـ٦ سبتمبر ١٤٠٧م[4].

ونشأ في بلدته التي ولد بها وتربى في بيت من بيوت العلم والقضاء حيث كان والده قاضيا ببلدة سوريحصار[5] ، وكان من أعيان عصره . وقرأ عليه المولى «خضر بيك» مبادئ العلوم ثم واصل دراسته على المولى الفاضل محمد بن أدمغان

---

(١) انظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٦٧٠/١ ، وقارنه بالمراجع المذكورة .

(٢) الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده : ٥٥ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي :٧٠، الأعلام للزركلي : ٣٠٦/٢، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

(٣) الضوء اللامع للسخاوي : ١٧٨/٣، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٨/٧، الأعلام للزركلي:٣٠٦/٢، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة :٦٧٠/١، ٦٧١ ، هدية العارفين للبغدادي : ٣٤٦/١ .

(٤) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٨/٧ .

(٥) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده : ٥٥، الضوء اللامع للسخاوي : ١٧٨/٣، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

الشهيربيكان[1] من تلامذة العلامة شمس الدين محمد بن حمزة الفناري وقرأ عنده العلوم العقلية والنقلية وسائر العلوم المتداولة وتخرج عنده وبلغ رتبة الكمال وتزوج بنته[2] .

وكان للمولى اهتمام خاص بدراسة علوم اللغة العربية ، حتى صار متمكنا منها عامة وذا باع ممتد في النظم[3] خاصة ، ويذكر له المؤرخون عدة قصائد في موضوعات مختلفة . ومن مساجلات شعرية رائعة ما جرت بينه وبين الشيخ الإمام شمس الدين محمد الجزري الشافعي[4] صاحب كتاب « النشر في القرءات العشر » ونقلها لنا مؤرخ علماء الدولة العثمانية الكبير العلامة طاش كبرى زاده حيث يقول: « إن المولى خضر بك أرسل إلى الشيخ الجزري نظما وهو هذا :

لو كان في بابه للنظم مفخـــرة — ألفت في مدحه ألفا من الكتـــب

لكنه البحر في كل الفنون فمــا — إهداء در إلى بحــر مــن الأدب

فأرسل إليه الشيخ جوابا لنظمه وهو هذا :

في در نظمك بحر الفضـــل ذو لجـــب — ودر نظمك عقــد في طلــي الأدب

الـــدرفي البحـــر معهـــود تكونـــه — والبحر في الدر يبدي غاية العجب »[5]

---

(١) قد ترجم له في الشقائق النعمانية : ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) انظر المرجع السابق : ٥٥ .

(٣) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي :٧٠ .

(٤) هو شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن على بن يوسف العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي الأشعري المعروف بابن الجزري ـ نسبة لجزيرة ابن عمر ، ولد بدمشق في ٢٥ رمضان عام ٧٥١ هـ/١٣٥٠م ، وتوفى بشيراز في ٥ ربيع الأول عام ٨٣٣ هـ/١٤٢٩م ، وكانت جنازته مشهودة تبادر الأشراف والخواص إلى حملها وتقبيلها ومسها تبركا بها ومن لم يمكنه الوصول إلى ذلك كان يتبرك بمن يتبرك بها . كان مقرئا مجودا محدثا مفسرا مؤرخا فقيها نحويا بيانيا ناظما صاحب مؤلفات كثيرة مفيدة ، من أشهرها النشر في القراءآت العشر . انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٩/٢٥٥-٢٦٠، الشقائق النعمانية : ٢٥-٣٠، شذرات الذهب لابن العماد : ٧/٢٠٤-٢٠٦، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣/٦٨٧ .

(٥) الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده : ٢٨ ، ٢٩ .

كما كان ماهرا أيضا في النظم باللغة الفارسية والتركية[1] ، وبراعته في النظم مما لا يحتاج إلى دليل فها هي قصيدته النونية ، مع وجازتها تشتمل على « مافي الكتب الضخام من علماء الكلام» كما وصفها مؤرخ البلاد الهندية أبو الحسنات اللكنوي[2] ويقول عنها الشيخ عثمان الكليسي أحد شراح هذه القصيدة : « إن هذه القصيدة فصيحة غاية الفصاحة غير خارجة عن قانون علم العروض»[3] .

وأما العلوم العقلية فقد كان علما من أعلامها وفارسا من فرسانها ، وقد أوتي حظا وافرا في شتى فروع العلم والمعرفة، وحصل على العلوم الغريبة والفنون النادرة. وكان محبا للعلم شديد الطلب له ، وصرف أوقاته للاشتغال بالعلم والعبادة ، وكان يوصف بسرعة الفهم وكثرة الحفظ وكل هذا مكنه من تحصيل علوم وفنون لاتحصى، حتى قيل إنه لم يكن بعد المولى « الفناري» رحمه الله من اطلع على العلوم الغريبة مثل المولى خضر بيك[4] .

ومما يدل على ما ذكرنا ما يحكي لنا كل من « طاش كبري زاده» و« أبو الحسنات اللكنوي» ويشير إليه « بروكلمان» من قصة طريفة ؛ وهي أنه جاء من بلاد العرب في أوائل سلطنة السلطان الفاتح « محمد خان» رجل كثير الاطلاع على العلوم الغريبة واجتمع مع علماء الروم عند السلطان فسألهم عن مسائل من العلوم الغريبة التي لم يكن لهم اطلاع عليها فانقطع الكل وعجزوا عن الجواب فاضطرب السلطان اضطرابا شديدا وحصل له عار عظيم من ذلك ، فطلب رجلا من أهل العلم له اطلاع على العلوم الغريبة فذكر عنده المولى « خضر بيك» وكان شابا سنه في عشر الثلاثين[5] ، وكان زيه على زي عسكر السلطان . فأحضروه عند

---

(١) الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده : ٥٧ .

(٢) الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي : ٧٠ .

(٣) شرح الشيخ عثمان الكليسي المسمى بـ«خير القلائد شرح جواهر العقائد»: ٤ .

(٤) الشقائق النعمانية:٥٦ .

(٥) لايمكن الموافقة على هذا في ضوء الواقع التاريخي حيث كان مولده عام ٨١٠ هـ ، وجلوس السلطان على العرش عام ٨٥٥ هـ ،فيكون المولى في عشر الأربعين لا في عشر الثلاثين كما قال طاش كبرى زاده وتابعه على ذلك أبوالحسنات اللكنوي .

السلطان مع الرجل المذكور ، فضحك الرجل مستحقرا للمولى لشبابه وزيه ، فقال لـه المولى خضر بيك هات ما عندك ، فأورد عليه الرجل أسئلة مـن علـوم شـتى ، وكـان المولى عارفا بجميعها ، فأجاب عن أسئلته بأحسن الأجوبة . ثم سأل المولى « خضـر بيك» الرجل عن مسائل ستة عشر فنا لم يطلع عليها ذلك الرجل حتى انقطع الرجـل وأفحم .

فطرب السلطان لذلك حتى قام وقعد لشدة طربه وأثنى على المولى خضر بيك ثناء جميلا وأعطاه مدرسة جده السلطان محمد خان الأول بمدينة «بروسا» فصار مدرسا بها[1] .

وكان ذا قدم في علوم القرآن أيضا ومما يدل على ذلك اشتغاله بتفسير «الزمخشري» المعروف بالكشاف وحاشية العلامة «سعد الدين التفتازاني» على هذا التفسير وفيهما الكفاية للتعرف على أسرار الوحي الإلهي والكلام الرباني وقد كتب المولى «خضر بيك» «حواش على حاشية الكشاف للتفتازاني» كما يذكر لنا المترجمون[2] .

هذا بدوره يدل على تمكنه من علم اللغة ـ من نحو وصرف وبلاغة وبيان ـ وعلم الكلام ـ المعتزلي والأشعري خاصة ـ أيضا حيث إن شأن الكشاف معروف لدى العلماء وحين ينضم إليه المحقق التفتازاني بعبقريته الفذة في مجال العلوم العقلية والنقلية يكون الموقف عظيم الخطر جليل الخطب .

ولم يكن المولى خضر بيك متخصصا في هذه العلوم فقط بل كان متمكنا من الفقه أيضا ، ومما يدل على تفوقه فيه أيضا على جميع أقرانه أنه كان قاضيا

---

(١) الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده:٥٦ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي :٧٠ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٨/٧ .

(٢) الضـوء اللامـع للسـخاوي : ١٧٨/٣، معجـم المـؤلفين لكحالـة : ٦٧٠/١، ٦٧١، الأعـلام للزركلي:٣٠٦/٢ .

لقسطنطينية وهو أول من ولي قضاءها بعد فتحها[١] على يد السلطان الفاتح «محمد الثاني» وهذا يدل دلالة قاطعة على أنه كان ذا منـزلة عالية عند السلطان الفاتح وتكون هذه التولية في حدود عام ٨٥٧هـ /١٤٥٣ م حيث تم هذا الفتح المبين للأمة الإسلامية على يد القائد المجاهد «محمد الفاتح» رحمه الله . وكان هذا الفتح مفترق طرق ليس في حياة الأمة الإسلامية فحسب بل في أحداث التاريخ العالمي بصفة عامة حتى اختاره المؤرخون علامة فارقة بين عصرين كبيرين من أدوار التاريخ الإنساني ـ هما العصر الوسيط والعصر الحديث .

ويلاحظ أيضا أنه كان ناجحا فيما أسند إليه من أمر القضاء حيث استمر في هذا المنصب الخطير إلى أن أدركته المنية حيث لم يذكر أي مصدر من مصادر ترجمته ـ فيما أعلم ـ أنه عزل عن هذا المنصب ، بل الذي يذكر لنا المصادر أنه كان قاضيا بها إلى أن توفى[٢] ، وهذا شيء يعرف من له اطلاع على تاريخ القضاة أنه قلما يحدث له نظير في التاريخ .

وخلاصة القول في تكوينه العلمي أنه تخرج في الفقه والأصول والكلام والأدب واللغة والمنطق والحكمة على الأسلوب الأعجمي الذي يجمع بين العلوم المختلفة بالترقي في درجاتها المتقابلة وتحقيق بعضها ببعض تحقيقا يهدف إلى تحصيل الملكة العلمية العامة .

وكما أنه جد في طلب العلم واجتهد في تحصيله حتى صار محبوبا ومقربا إلى أستاذه المولى الفاضل «يكان» وتزوج بنته[٣] و«بلغ عنده رتبة الكمال» على حد تعبيرأبى الحسنات اللكنوى[٤] واصل جهوده في مجال التعليم والتدريس أيضا ، وهكذا تخرج على يديه العديد من عباقرة عصره .

---

(١) الشقائق النعمانية :٥٦، ٥٧، الفوائد البهية : ٧٠، تاريخ الأدب العربي : ٣٧٨/٧ الأعلام : ٣٠٦/٢.
(٢) الشقائق النعمانية : ٥٧ ، ٧١ ، تاريخ الأدب العربي: ٣٧٨/٧ .
(٣) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٥٥ .
(٤) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي: ٧٠ .

وكان مدرسا فى بلدة سوريحصار فى سنة ٨٣٧ هـ على ما يقول أبو الحسنات اللكنوى[١] وعمره إذ ذاك سبع وعشرون سنة ، والمعروف أن فتح القسطنطينية كان فى عام ٨٥٧ هـ . وهذا يعني أنه قد بدأ فى التدريس قبل منصب القضاء بعشرين عاما . وكان عمره عند توليه قضاء « قسطنطينية » سبعا وأربعين عاما .

ثم حدثت تلك القصة الطريفة التي نقلناها سابقا وكانت هذه المناظرة الحاسمة إيذانا بعلو قدره وسلما لترقيه ونقطة تحول في حياته حيث تغلب على خصمه بحضرة السلطان « محمد الفاتح » وفاز فوزا ساحقا حتى قام السلطان وقعد لشدة طربه وأثنى على المولى « خضر بيك » ثناء جميلا وأعطاه مدرسة جده السلطان « محمد خان الأول » بمدينة بروسة (بورصة في التركية) فصار مدرسا بها[٢] .

وتتلمذ عليه ـ في هذه الفترة ـ الفضلاء من الطلبة أمثال المولى « مصلح الدين القسطلاني » والمولى « علي العربي » وخصص له ـ في هذه الفترة ـ من تلامذته نائبين أحدهما المولى « مصلح الدين » الشهير بـ« خواجه زاده » والآخر المولى « شمس الدين أحمد بن موسى » الشهير بـ« الخيالي »[٣] .

ثم صار مدرسا بمدرسة « يلدرم خان » بـ« بروسا » ثم تولى منصب القاضي في « عينكول » وولي تدريس الجامع الكبير بمدينة « أدرنة » (Adrianople) ثم تولى منصب القضاء بـ« ينولي » ثم تولى قضاء « قسطنطينية » حتى توفى وهو قاض بها[٤] .

وهناك إشارة عابرة انفرد العلامة « السخاوي » بها في كتابه « الضوء اللامع » جاء فيها: أن « خضر بيك » قد قدم إلى « مكة » في سنة تسع وخمسين ـ يعني تسعا

---

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي: ٧٠ .

(٢) الشقائق النعمانية :٥٦ ، الفوائد البهية:٧٠ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

(٣) الشقائق النعمانية :٥٦ ، ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٣ .

(٤) المرجع السابق: ٥٦ ، ٥٧ ، الضوء اللامع للسخاوي: ١٧٨/٣ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

وخمسين وثمانمائة ـ فلقيه «ابن عزم المغربي» واستفاد منه أشياء ، وقال إنه مات سنة ستين [1] . ـ يعني ستين وثمانمائة .

وفي حالة صدق هذه الرواية ـ والله أعلم ـ يحتمل أن يكون هناك عدة لقاءات بين صاحبنا وغيره من العلماء المجتمعين بالبلد الحرام على عادة العلماء السابقين ويكون لها أثر في كلا الجانبين ، ولكننا عاجزون عن الحديث عن هذا أكثر من هذا القدر حيث لم تمدنا المراجع بشيء عن رحلة المولى خضر بك إلى مكة المكرمة وإقامته هناك ، ولم نتأكد أيضا من شخصية «ابن عزم» الوارد ذكره في حكاية السخاوي[2] .

هذه هي أبرز معالم حياة المولى خضر بن جلال الدين رحمه الله وما زالت تفاصيل حياته الحافلة بالإبداع والعطاء تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة ولعل هناك جانبا مغمورا لم يكتشف بعد من أدوار هذه الحياة المباركة ، وكل الذي سبق مني عرضه هو مما أسعفتني به المراجع المتوفرة لدي ولا أدعي فيه الكمال أو الشمول .

* * *

---

(١) الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع للسخاوي: ١٧٨/٣ .

(٢) كل ما وجدته بعد البحث - في المراجع المتوفرة لدي - عن شخص يعرف بـ«ابن عزم» هو أنه أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عمر بن محمد بن أحمد بن عزم التميمي التونسي ثم المكي المالكي ، كان مؤرخا . ولد بتونس عام ٨١٦ هـ/١٤١٤م . وتنقل في بعض بلدان المشرق ، وجاور مكة المكرمة وتوفي بها عام ٨٩١ هـ/١٤٨٦ م . من آثاره دستور الأعلام بمعارف الأعلام في تراجم العلماء . ويحتمل أن يكون ابن عزم المذكور في الضوء اللامع هو هذا ؛ حيث إنه جاور مكة وتنقل في بعض بلدان المشرق وتاريخ حياته أيضا يسمح له بمعاصرة المولى خضر بك . والله أعلم . انظر في ترجمته الضوء اللامع : ٢٥٥/٨ ، ٢٥٦ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ٧٥٣ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٧٠/٧ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥٦٥/٣ .

المبحث الثالث

أساتذته

١- إن أول أستاذ لخضر بيك كان والده القاضي « جلال الدين بن صدر الدين ابن حاجي إبراهيم » . وقيل كذلك في نسبه أنه « جلال الدين بن أحمد باشا »[١] ويمكن أن يكون صدر الدين هو لقبا لأحمد باشا ، فاختار البعض اللقب حينما اختار الآخر الاسم . وكان « جلال الدين » قاضيا ببلدة « سوريحصار » ، وتتلمذ عليه المولى « خضر بيك » وقرأ عليه مباني العلوم[٢] .

٢- ثم تتلمذ على المولى الفاضل « محمد بن أدمغان » الشهير بـ« يكان » وقرأ عنده العلوم العقلية والنقلية وسائر العلوم المتداولة وتخرج عنده[٣] وبلغ عنده رتبة الكمال[٤] وتزوج بنته وحصل له منها أولاد ؛ وهم المولى « سنان الدين يوسف ابن خضر بيك »[٥] و المولى « يعقوب باشا بن خضر بيك »[٦] والمولى الفاضل

---

(١) الضوء اللامع للسخاوي: ١٧٨/٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة:٦٧٠/١ ، ٦٧١ ، كشف الظنون لحاجي خليفة : ١٣٤٨ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ ، الأعلام لخير الدين الزركلي: ٣٠٦/٢ .

(٢) الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده: ٥٥ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لللكنوى : ٧٠ .

(٣) الشقائق النعمانية :٥٥ ، وانظر أيضا تاريخ الأدب العربي : ٣٧٨/٧ .

(٤) الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ٧٠ .

(٥) ترجمته في كل من الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ١٠٦-١٠٨ ، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٥١/٧ ، ٣٥٢ ، الفوائد البهية لللكنوي: ٢٢٨ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ٨٩٤ ، ١٨٩٣ ، ١٨١٩ ، ٢٠٣٧ ، هدية العارفين للبغدادي: ٥٦٢/٢ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ١٥٨/٤ . له حاشية على شرح المواقف للسيدالشريف ، ونسختها المخطوطة محفوظة في مكتبة الغازي خسرو بيك في سرايفو انظر KATALOG ARAPSKIH TURSKIH PERZIJSKI IBOSANSKIH RUKOPISA: ٤٤٦/١ .

(٦) ترجمته في الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده : ١٠٩ وشذرات الذهب : ٣٥٢/٧ . له حاشية على صدر الشريعة وقاية الرواية في مسائل الهداية ونسختها المخطوطة محفوظة في مكتبة الغازي خسرو بيك في سرايفو . انظر المرجع السابق: ١٤٩/٧ ، ١٥٠ .

«أحمد باشا بن خضر بيك»[1] وكلهم كانوا أصحاب فضل وعلم ورياسة على منهج والدهم رحمهم الله .

٣- المولى العالم الفاضل «برهان الدين حيدر بن محمود الخوافي» كان رحمه الله من تلامذة المولى «سعد الدين التفتازاني» وقد ترجم له ـ أي للبرهان الخوافي ـ طاش كبرى زاده في الشقائق[2] .

هذا ولم أجد أحدا غير السخاوى[3] ـ فيما أعلم ـ يذكره فى قائمة أستاذه المولى «خضر بيك» وقد ترجم له طاش كبرى زاده كما قلنا آنفا ، ولم يذكر أن المولى «خضر بك» تتلمذ عليه . وعدم ذكره هنا فى ترجمة «البرهان حيدر الخوافى» ولا فى ترجمة المولى «خضر بك» يجعل السخاوى هنا منفردا بما قاله .

٤- المولى الفاضل «شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري» وترجمته مستوفاة في الشقائق[4] دون الإشارة إلى أنه كان أستاذا لـ«خضر بك» ، وقد انفرد «السخاوي»[5] كذلك في ذكر أنه كان أستاذا للمولى «خضر بيك» . هذا وإن «الفناري» رحمه الله كان من أساتذة المولى «يكان»[6] الذي تتلمذ عليه المولى «خضر بيك» وتخرج عنده كما قلنا سابقا ، وعلى هذا يكون «الفناري» أستاذا لأستاذ المولى «خضر بيك» ولايكون أستاذه المباشر والله أعلم .

٥- يعقوب القرماني وهذا أيضا لم نجد له ذكرا إلا عند «السخاوي»[7] ، ولعله هو المترجم له في الشقائق[8] بإسم «يعقوب الأصغر القراماني» ولم يشر هناك إلى أنه أستاذ للمولى «خضر بيك» كذلك .

---

(١) ترجم له طاش كبرى زاده في الشقائق: ١٠٩ .
(٢) الشقائق النعمانية: ٣٧ ، ٣٨ .
(٣) الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع للسخاوي : ١٧٨/٣ .
(٤) الشقائق النعمانية: ١٦ ـ ٢١ .
(٥) الضوء اللامع للسخاوي: ١٧٨/٣ .
(٦) الشقائق النعمانية لطاش كبري زاده: ٤٨ .
(٧) الضوء اللامع للسخاوي: ١٧٨/٣ .
(٨) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٣٩ .

المبحث الرابع

تلامذته

١- المولى الفاضل «مصلح الدين مصطفى القسطلاني»[1] . وكان متبحرا في جميع العلوم جلائلها ودقائقها وله مؤلفات قيمة ؛ منها حواشيه على شرح السعد للعقائد النسفية وهي المعروفة بـ«حاشية الكستلي»[2] . وكان وفاته رحمه الله سنة ٩٠١ هـ ، ودفن بجوار الصحابي الجليل سيدنا أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه بمدينة «قسطنطينية» .

٢ـ المولى «علاء الدين علي العربي» كان أصله من نواحي «حلب» قرأ أولا على علمائها ، ثم قدم بلاد الروم وقرأ على علمائها ، ووصل إلى خدمة المولى «خضر بيك» وحصل عنده علوما كثيرة ، ثم صار نائبا عنه بـ«أدرنة» بمدرسة «دار الحديث» ، وصنف هناك «حواشي شرح العقائد» . واشتغل أيضا بطريقة التصوف فجمع بين رئاستي العلم والعمل ، ويحكى عنه كرامات . ولم يذكر طاش كبرى زاده تاريخ مولده ولا تاريخ وفاته حين ترجم له في الشقائق النعمانية[3] .

٣- المولى «مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي الشهير بالمولى «خواجه زاده» ، تتلمذ على المولى «خضر بيك» وهو مدرس بسلطانية «بروسا» ، ثم صار معيداً لدرسه . وحصل عنده علوما كثيرة وكان المولى «خضر بيك» يكرمه إكراما عظيما . وله كتاب «التهافت» .

ووراء تأليف هذا الكتاب قصة تتمثل فيما يلي : هي أن السلطان «الفاتح محمد خان» أمر المولى «علاء الدين علي الطوسي» والمولى «خواجه زاده» أن يصنفا كتابا للمحاكمة بين تهافت «الإمام الغزالي» رحمه الله والفلاسفة ، فكتبه المولى «خواجه زاده» وأتمه في أربعة أشهر ، وكتب المولى «الطوسي» في ستة

---

(١) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده : ٥٦ ، ٨٧ - ٨٩ .

(٢) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥ وانظر أيضا الشقائق النعمانية : ٨٩ .

(٣) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٩٢ - ٩٥ .

أشهر . وفضلوا كتاب المولى « خواجه زاده » على كتاب المولى « الطوسي » ، وأعطى السلطان « محمد خان » لكل واحد منهما عشرة آلاف درهم ، وزاد « خواجه زاده » خلعة نفيسة[1] .

وكان يقول « مانظرت في كتاب أحد بعد تصانيف حضرة الشريف ـ يعني السيد الشريف الجرجاني رحمه الله ـ بنية الاستفادة » . وكان لايتكلم بلا مطالعة أصلا . وبالجملة مناقبه كثيرة ، وقد أطنب المولى « طاش كبرى » زاده في وصفه ومدحه وقد خصص لترجمته عشر صفحات في شقائقه النعمانية ؛ وقال إنه رحمه الله توفى بمدينة « بروسة » وهو مفتي بها في سنة ثلاث وتسعين وثمانمائة ، ودفن بجوار السيد البخاري قدس سره العزيز[2] .

٤-« شمس الدين أحمد بن موسى » الشهير بـ« الخيالي » وتأتي ترجمته مستوفاة إن شاء الله[3] ، وهو قصد البحث ومحط الرحل .

٥ـ ومن تلامذة المولى « خضر بك » المولى « محمد بن الحاج حسن » . وهناك أيضا علماء كثيرون تتلمذوا عليه واستفادوا منه ووصلوا إلى خدمته . منهم المولى« محي الدين محمد » الشهير بابن الخطيب ، والمولى « إياس »الذى كان معلما للسلطان « محمد خان »، والمولى الفاضل« خواجة خير الدين » وكان هو أيضا معلما للسلطان محمد خان ، والمولى « قاسم » الشهير بـ« قاضى زادة » وغيرهم[4] .

ولا غرو إنه كان لا يصرف أوقاته إلا فى العلم والعبادة ، وكان يهتم بتربية القارئين عليه على حد تعبير « طاش كبرى زاده » ، وهذا واضح جدا من تلك القصيدة التى أرسلها المولى إلى السلطان وفى آخرها :

ألا أيها السلطان نظمي عجالة ليلة أو ليلتين
مع الأشغال فى أيام درسي وما فارقت شغلى ساعتين[5]

---

(١) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٦١ وكشف الظنون لحاجي خليفة: ٥١٣ .

(٢) الشقائق النعمانية: ٧٦-٨٥ وكشف الظنون: ٣٩ .

(٣) المرجع السابق: ٨٥-٨٧ ، الفوائد البهية للكنوى : ٤٣، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٤٤/٧ ، والبدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

(٤) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده: ٩٠ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٦ ، ١١٩ .

(٥) المرجع السابق : ٥٨ ، والأعلام للزركلي :٢/ ٣٠٦ .

المبحث الخامس

مؤلفاته

لم يكن المولى « خضر بيك » من المكثرين للتأليف ولم يذكر لنا المترجمون له إلا أربعة كتب أتحدث عنها فيما يلي :

١- حواشيه على حاشية الكشاف للعلامة سعد الدين التفتازاني وقد أشار إلى نسبة هذا الكتاب إلى « خضر بيك » كل من السخاوي والزركلي وعمر رضا كحالة[(١)]. ولم أعثر على نسخة من هذه الحاشية في مكتباتنا رغم البحث والتنقيب .

٢- أرجوزة في العروض أشار إليها كل من سبق [(٢)] . ولم أستطع الوصول إلى نسخة منها في المكتبات .

٣- القصيدة النونية المسماة بـ« جواهر العقائد» . هذه هي التي يدور حول أحد شروحها وتحقيقه هذا البحث المتواضع وقد نسبها إلى المولى « خضر بيك » كل من ترجموا له فيما أعلم[(٣)] . وورد ذكرها عند بروكلمان كما يلي: « النونية في

---

(١) الضوء اللامع للسخاوي : ١٧٨/٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٦٧١/١ ، والأعلام لخير الدين الزركلي : ٣٠٦/٢ .

(٢) المراجع السابقة الصفحات السابقة نفسها .

(٣) الشقائق النعمانية: ٥٧ ، كشف الظنون: ١٣٤٨ ، الضوء اللامع: ١٧٨/٣ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ٧٠ ، هدية العارفين للبغدادي: ٣٤٦/١ ، الأعلام: ٣٠٦/٢ ، معجم المؤلفين: ١/ ٦٧١ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٧٨/٧ .

العقائد ، منظومة من بحر البسيط تضم ١٠٣ أبيات (أو ١٠٥)[1] وتوجد في مخطوطات برلين ٢٠٠١ ، بطرسبرج ٢/٢٣٩، جاريت ١٤/٢٠١١ ، سرايفو ٩/١٥٧، الإسكندرية توحيد ١٤ ، ليبزج ١٨/٨٨٣ ، بريل أول ٩٤٣/١ ثان ١١٤٣ ، القاهرة ثان ٢٠٢/١ ، وطبع في مجموعة في إستانبول عام ١٣١٨ هـ وطبع مع شرح الشيخ داود عليه بالقاهرة عام ١٢٩٧ هـ وبالآستانة ١٣١٨ هـ »[2] .

ووجدتها أيضا مطبوعة مع شرحٍ للشيخ عثمان بن عبد الله الكليسي الشهير بـ« العرياني» عليه بالآستانة عام ١٣٠١ هـ .

٤- قصيدة نونية أخرى وسماها عجالة ليلة أو ليلتين ومطلعها هكذا :

لقد زاد الهوى في البعد بيني ... وبين أبـين بعـد المشـرقين

وإنما سميت القصيدة « عجالة ليلة أو ليلتين » لقوله في آخرها:

ألا أيها السـلطان نظمـي ... عجالـة ليلـة أو ليلـتين

---

(١) هناك اختلاف يسير في عدد أبيات القصيدة النونية ، وهو في نسخ شرح الخيالي الخطية التي اعتمدت عليها ١٠١ ، بينما هو في شرح الشيخ عثمان الكليسي ١٠٤ أبيات بزيادة الأبيات الثلاثة التالية في آخر القصيدة :

وكلهم بذلوا للـدين مهجتـهم ... وللشريعة كانوا خـير معـوان

يا رب لا تسلبني حبـهم أبـدا ... من قال آمين يأمن سلب إيمـان

ودام نصرة من بـالخير يـذكرني ... ما اخضر وجه الربا من قطر نيسان

وفي شرح الشيخ داود القرصي يبلغ عددها إلى ١٠٥ حيث فيه الزيادة الواردة في شرح الشيخ عثمان وزيادة بيت آخر وهو :

لا ينبغي الشك في الإيمان من أحد ... وإن نوى منجيا في يوم هجـران

ويقع هنا بعد قول الناظم:

قد يخطئ المرء في فتـواه مجتهـدا ... كحكم داود مع فتيـا سـليمان

(٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٨/٧ ، ٣٧٩ .

مع الأشغال في أيام درسي   وما فارقت شغلي ساعتين[1].

ولقد أعياني البحث فلم أستطع العثور كذلك على نسخة منها . ولعلها أيضا من عداد المفقود ، والله أعلم .

٥- حاشية على شرح تجريد العقائد ، انفرد بذكرها البغدادي ـ في هدية العارفين (٣٤٦/١) ـ من بين المترجمين الذين تتبعت كتبهم .

وبعد فهذه هي آثار المولى «خضر بيك» من التأليف حسب ما أشار إليه المؤرخون الذين تتبعت كتبهم فيما يتعلق بترجمة المولى خضر بك .

* * *

المبحث السادس

قصيدته النونية (جواهر العقائد)

هو كتاب منظوم للمولى خضر بيك يعرف أيضا بالقصيدة النونية أو النونية في العقائد وهي منظومة من بحر البسيط تضم ١٠٣ أبيات (أو ١٠٥) [2] . وهي مع صغر حجمه قد حازت أمهات المسائل الكلامية مع الإشارة إلى الحجج والبراهين[3] .

وهذه القصيدة منسوجة على مذهب الماتريدية [4] ؛ أحد جناحي أهل السنة والجماعة وهي تبدأ بـ«الحمد لله عالي الوصف والشان ؛ منزه الحكم عن آثار

---

(١) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٥٨ وانظر أيضا الأعلام : ٣٠٦/٢ ، وشرح الشيخ داود ابن محمد القرصي على القصيدة النونية: ١ . ثم إن المولى «طاش كبرى زاده» أورد في الشقائق نظما آخر من نوع المستزاد وينسبه إلى المولى «خضر بيك» . وهو يشتمل على أربعة عشر بيتا وموضوعه أقرب ما يكون إلى الابتهال والدعاء ، ويمكن الرجوع إلى الشقائق لمن أراد الاطلاع عليه .

(٢) تاريخ الأدب العربي : ٣٧٨/٧ .

(٣) خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي : ٣ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي : ٧ .

(٤) شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية: مخطوطة الأزهر ورقة ٢ .

بطلان» وتشتمل على معظم المباحث الكلامية من الإلهيات والنبوات والسمعيات والإمامة ، مُرَتَّبَةً جيدا حسب ترتيب المباحث الكلامية .

وقد قيل في سبب تأليف هذا الكتاب: إن السلطان «محمد الفاتح» لما اتخذ المولى «خضر بك» أستاذا لنفسه دبت الغيرة والحسد في قلوب البعض بالقسطنطينية، فقالوا للفاتح في حقه ما قالوا ، فلما رأى منهم التعصب عليه طلب من السلطان الهجرة إلى شهر «بروسة» لأجل تدريس العلوم سالما عن طعن هؤلاء الخصوم ما أمكن ، وبعد إلحاح كثير أذن له فهاجر إليها .

واشتغل بالتدريس ، ولم يزل الفاتح رحمه الله يطنب في مدح أستاذه عند العلماء . فلكثرة غيرتهم طلبوا من الفاتح أن يأمر أستاذه بتأليف كتاب يعلم به كماله ولياقته لمدحه . فكتب الفاتح رحمه الله لأستاذه ، يرجو منه ما طلبوه منه . فألف هذه القصيدة وأرسلها إليه ، ومعها هذه الأبيات :

لقد زاد الهوى في البعد بيني	وبعد البين بعد المشرقين
ألا أيها السلطان نظمي	عجالة ليلة أو ليلتين
مع الأشغال في أيام درسي	وما فارقت درسي ساعتين

فعرض الفاتح القصيدة مع المكتوب على هؤلاء ــ وفي الشقائق أنه عرضها على المولى الكوراني ــ فقالوا : قد أخطأ أستاذك في محل من القصيدة وفي محل من المكتوب ، لأنه استعمل كلمة «الزيادة» في الموضعين متعديا ، مع أنها لازمة . أحدهما «لقد زاد الهوى . . .» وثانيهما «فلن يزيد يزيد منه مفسدة» .

فأمر السلطان أن يكتب الاعتراض على ظهر القصيدة . وأرسله إلى المولى خضر بيك طالبا للجواب . فكتب إليه المصنف رحمه الله مشيرا إلى الجواب بقوله تعالى : ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ﴾ (البقرة: ١٠) ، اقتباسا منه وتعريضا لهم بأن كلمة «زاد» قد عديت إلى مفعولين هنا [١] .

---

(١) انظر ما ورد في الصفحة الأولى من كتاب شرح الشيخ داود بن محمد القرصي على القصيدة النونية وقارنه أيضا بما ورد في الشقائق النعمانية: ٥٧ ، ٥٨ .

وتوجد لهذه القصيدة نسخ مخطوطة في المكتبات العالمية الكبرى . ولقد طبعت أيضا في أماكن مختلفة عدة مرات ، ونقلنا فيما سبق ما ورد في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من الإشارة إلى تلك المكتبات والمطابع .

هذا وإن كانت هذه القصيدة صغيرة في حجمها إلا أنها من أهم الكتب الكلامية على مذهب الماتريدية . فلها قدرها ومكانتها عند علماء أهل السنة والجماعة كما أن صاحبها من أعلام المذهب الماتريدي ، ومن علماء المذهب الحنفي في القرن التاسع الهجري ؛ لعب دورا كبيرا في تثبيت عقيدة أهل السنة والجماعة بتأليف الكتب وتخريج العلماء وتربية النشأ الجديد .

ولعل المولى خضر بك قد ألف هذه العقيدة بأسلوب النظم وبطريقة ميسرة لنفس الهدف الذي يتمثل في تقريب عقائد الإسلام إلى أفهام العوام . وليس هو بدعا في ذلك ، بل هذه طريقة علمائنا الأجلاء في القرون الماضية وستظل تستمر عليها طائفة من هذه الأمة حتى يأتي أمر الله .

وهكذا جاءت القصيدة النونية مقبولة لدى العوام كما أنها مرضية لدى الخواص حتى خدمها كثير من العلماء بالشرح والتوضيح ، وعليها الشروح الآتية :

١- شرح المولى شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (وهو الذي تصدينا لخدمته) .

٢- شرح المولى كمال الدين قره كمال المتوفى عام ٩٢٠ هـ .

٣- شرح الشيخ محمد حميد الكفوي المتوفى عام ١١١٦ هـ .

٤- شرح الشيخ على بن عبد الحكيم .

٥- شرح الشيخ شجاع الدين .

٦- شرح الشيخ عبد الله بن محمد يوسف أفندي زاده .

٧- شرح قول أحمد .

٨- شرح الشيخ داود بن محمد الفارضي (القارصي) المتوفى ١١٦٩ هـ .

٩- شرح الشيخ عبد الجليل البغدادي .

١٠- شرح الشيخ عثمان بن عبد الله الكليسي العرياني المسمى بخير القلائد شرح جواهر العقائد المتوفى عام ١١٨٦ هـ .

١١- شرح لمؤلف مجهول في جامع الزيتون بتونس .

١٢- شرح الشيخ محمد نافع بن أحمد بن محمد القازاباآدي .

١٣- شرح الحافظ الكبير محمد بن الحاج حسن .

١٤- شرح حافظ الدين محمد أمين بن تقي الدين[(١)] .

١٥- شرح الشيخ إسماعيل حقي بن . . . عبد الله المناستري الرومي نزيل القسطنطينية المتوفى عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م - المسمى بـ « إيضاحات القصيدة النونية »[(٢)].

١٦- شرح الشيخ محمد عصمت بن إبراهيم الرومي الحنفي المدرس النقشبندي المعروف بحاجي خليفة المتوفى عام ١١٦٠هـ/١٧٤٦م - المسمى بـ« رقد النضر على عقائد الخضر »[(٣)] .

١٧- شرح الشيخ إبراهيم عصمت بن إسماعيل رائف باشا الرومي الحنفي ، نقيب الأشراف المتوفى عام ١٢٢٢ هـ/١٨٠٧ م[(٤)] .

١٨- شرح الشيخ محمد طاهر بن محمد بن أحمد الإستانبولي ، الحنفي ، المتكلم ، الصوفي ، الأديب ، الشهير بلاله رازي المتوفى عام ١٢٠٤هـ/١٧٩٠م . المسمى بـ« الجواهر القلمية في تسطير أسرار النونية » .

---

(١) هذه القائمة - التي تضم أربعة عشر شرحا - هي ما أورده بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ويمكن الرجوع إليه أيضا للتعرف على أماكن وجود نسخها المخطوطة: ٣٧٨/٧-٣٨٠ . هذا وقد ورد في قائمة بروكلمان اسم الشيخ محمد أمين بن محمد الإسكداري ، وتبين لي بعد البحث أنه ليس شارحا للقصيدة النونية ؛ بل هو ممن كتب حاشية على شرح الخيالي على القصيدة النونية ، ولذا حذفته من هذه القائمة ، وسوف يأتي الحديث عنه حينما نتعرض لحواشي شرح الخيالي على النونية . لمزيد من البحث ينظر كشف الظنون لحاجي خليفة:١٣٤٨ ، هدية العارفين للبغدادي: ٢٣٤/٢ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ١٤٦/٣ .

(٢) انظر هدية العارفين للبغدادي: ٢٢٢/١ ، ٢٢٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣٦٢/١ .

(٣) انظر هدية العارفين للبغدادي: ٣٢٦/٢ .

(٤) المرجع السابق: ٤٢/١ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٤٣/١ .

ومن المأكد ـ في ضوء البحث والدراسة ـ أنه لم تستوعب قائمة بروكلمان ـ الذي وجدته أحسن من جمع شروح النونية ـ جميعَ شروح النونية ؛ بل هناك ما لم يرد ذكره فيها . وخير دليل على ذلك أني قد عثرت في دار الكتب المصرية على شرح للنونية لم يذكره بروكلمان في قائمته . ووجدت البغدادي (إيضاح المكنون : ٣٧٨/١ ، هدية العارفين : ٣٤٦/٢) وصاحب معجم المؤلفين (٣٦٦/٣) قد ذكراه حينما ترجما للاله رازي . وهذا الشرح هو الذي أضفته إلى القائمة برقم ١٨ . وفرغ شارحه ـ لاله رازي ـ من تأليفه عام ١١٩٦هـ . وهو يقع في ٢٨ ورقة . وهو محفوظ في الدار تحت رقم « ٧٢٤ » مخطوطة علم الكلام .

* * *

المبحث السابع

وفاته

يرى معظم المؤرخين أن المولى خضر بيك ـ رحمه الله وأسكنه فسيح جنته ـ توفى في عام ٨٦٣ هـ/١٤٥٩ م[١]. وقيل إن وفاته كانت في عام ٨٦٠ هـ/١٤٥٦م[٢]. وكانت وفاته في « القسطنطينية » عاصمة الدولة العثمانية آنذاك ، ودفن رحمه الله بجوار الصحابي الجليل سيدنا أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه [٣] . وهكذا كان أفول نجم من سماء العلم والفكر ، بعد حياة عامرة بالعلم والعمل ، فترك بفراقه فراغا في تاريخ الإسلام هيهات أن يملأه أحد سواه ، فجزاه الله عن الإسلام خيرا على ما قدمه للأمة الإسلامية من خدمات ؛ ونفعنا الله به وبعلومه في الدارين آمين .

---

(١) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٥٧ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ١٣٤٨ ، الفوائد البهية لأبي الحسنات اللكنوي: ٧٠ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٨/٧ ، هدية العارفين للبغدادي: ٣٤٦/١ ، الأعلام للزركلي : ٣٠٦/٢ .

(٢) انظر الضوء اللامع للسخاوي :١٧٨/٣ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٦٧٠/١ .

(٣) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٥٧ والفوائد البهية لللكنوى : ٧٠ .

الفصل الثالث

شخصية المولى الخيالي وحياته

المبحث الأول

اسمه لقبه شهرته ونسبته

اتفقت كلمة المترجمين له على أن اسمه أحمد بن موسى[1] كما أنهم أشاروا إلى لقبه شمس الدين[2] .

هذا وقد اشتهر صاحبنا بين الباحثين وأهل العلم بـ«الخيالي» اشتهارا يكاد ينسي اسمه ولقبه . والمترجمون له جميعا ـ الذين تيسر لي الاطلاع على كتبهم ـ قد اتفقوا على هذا .

كما كان رحمه الله ينسب إلى مذهبه في الفروع فيقال «الحنفي»[3] كما ينسب أحيانا إلى الروم فيقال «الرومي»[4] على عادة علماء الأتراك كما أشرت إلى ذلك سابقا .

---

(١) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٨٥ ، البدر الطالع للشوكاني : ١٢١/١ ، الفوائد البهية للكنوي : ٤٣ ، شذرات الذهب لابن العماد : ٣٤٤/٧ ، كشف الظنون لحاجي خليفة : ٣٤٧ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١٣٤٨ ، ١٧٨٠ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣١٥/١ ، الأعلام للزركلي : ٢٤٧/١ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٦٨/٧ ، ٣٧٨ .

(٢) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية : ٨٥ ، شذرات الذهب : ٣٤٤/٧ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ٤٣ ، الأعلام : ٢٤٧/١ .

(٣) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي : ٣٤٤/٧ .

(٤) البدر الطالع للشوكاني : ١٢١/١ .

المبحث الثاني

مولده ونشأته

ولايوجد في كتب التراجم التي اطلعت عليها أية إشارة إلى مكان ميلاد المولى الخيالي لا بالتحديد ولا بالتقريب . وفي مثل هذه الحالة لايسعنا أكثر من أن نقول إنه كان من علماء الأتراك ، ولد وعاش في الدولة العثمانية .

وأما تاريخ ميلاده فلم يشر إليه معظم من ترجموا له . فقد انفرد بالإشارة إليه ـ إشارة صريحة ـ الزركلي فقط [1] . والباقون ـ غير طاش كبرى زاده والشوكاني ـ قد اكتفوا بذكر تاريخ وفاته فقط ، والبعض منهم زاد وقام بضبط مدة حياته .

فعلينا إذاً أن نستنتج تاريخ ميلاده مما ذكر في تاريخ وفاته وسني عمره ولكن تاريخ وفاته أيضا مما لم يسلم من التضارب والتعارض .

فذهب أبو الحسنات اللكنوي [2] إلى أنه «مات في أوائل عشر ستين وثمانمائة وكان سنه ثلاثا وثلاثين سنة» في حين أن كلا من حاجي خليفة [3]ـ في أحد قوليه ـ والزركلي[4] وبروكلمان [5] يرى أنه توفى عام ٨٦٢ هـ . وواضح أنه لاتعارض بين قول أبي الحسنات وبين قول هؤلاء حيث يمكن الجمع بينهما .

---

(١) الأعلام للزركلي : ٢٤٧/١ .

(٢) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي : ٤٣ .

(٣) كشف الظنون لحاجي خليفة : ١١٤٥ .

(٤) الأعلام : ٢٤٧/١ .

(٥) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٦٨/٧ .

ولكن هناك قولين آخرين ؛ أحدهما لحاجي خليفة ـ من قوليه المختلفين ـ يذهب فيه إلى أن وفاة الخيالي كانت عام ٨٧٠هـ[١] والآخر لابن العماد الحنبلي وعمر رضا كحالة [٢] يذهبان فيه إلى أنه توفى عام ٨٨٦ هـ/١٤٨١م .

وبيِّنٌ أن الجمع بين هذه الأقوال مما لا يخلو من التكلف والتعسف . فلا بد من الرجوع إلى الترجيح . ومعلوم أن الترجيح يجب أن يكون مستندا إلى أصل ما حتى لايكون عشوائيا .

فههنا نجد البعض ممن ترجموا للمولى الخيالي يشير إلى أنه توفى في ثلاث وثلاثين من عمره . وممن صرح بذلك طاش كبرى زاده والشوكاني واللكنوي [٣] . فحينما نعتبر تاريخ وفاته عام ٨٦٢ هـ يكون تاريخ ميلاده عام ٨٢٩ هـ . هذا ما صرح به صاحب الأعلام [٤] ولم يصرح به غيره .

وقد انفرد بروكلمان بقوله « وتوفى . . . في التاسعة والثلاثين من عمره سنة ٨٦٢ هـ / ١٤٥٨ [٥] فتاريخ ميلاده عنده عام ٨٢٣ هـ ؛ هذا ما لم يقل به أحد كما أن ضبطه لعمر الخيالي بتسع وثلاثين سنة يتصادم مع ضبط ثلاثة من المؤرخين الكبار ـ هم طاش كبرى زاده والشوكاني واللكنوي ـ لعمر الخيالي بثلاث وثلاثين سنة .

والقول بأن وفاته كانت عام ٨٨٦ هـ ـ كما ذهب إليه ابن العماد وعمر رضا كحالة ـ أو عام ٨٧٠ هـ ـ كما ذهب إليه صاحب كشف الظنون في أحد قوليه ـ مما لايتوافق مع تحديد الزركلي لميلاد الخيالي من ناحية ومع ضبط الشوكاني واللكنوي لعمر الخيالي من ناحية أخرى .

---

(١) كشف الظنون : ٣٤٧ .

(٢) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٤٤/٧ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة:٣١٥/١ .

(٣) البدر الطالع للشوكاني : ١٢١/١ ، ١٢٢ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي : ٤٣ ،الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده : ٨٦ .

(٤) الأعلام للزركلي: ٢٤٧/١ .

(٥) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٦٨/٧ .

فمنهج البحث يدعونا إلى الأخذ بما صرح به الزركلي ــ لأنه يتوافق مع ما يدل عليه كلام اللكنوي وحاجي خليفة في أحد قوليه وبروكلمان فيما يتعلق بتاريخ وفاته دلالةً التزاميةً مع الأخذ في الاعتبار أن عمر الخيالي حين وفاته كان ثلاثا وثلاثين سنة كما ذكر طاش كبرى زاده والشوكاني واللكنوي ــ في تاريخ ميلاده بأنه كان عام ٨٢٩هـ/١٤٢٥م وفي تاريخ وفاته بقول كل من اللكنوي وحاجي خليفة ــ في قوله الأول ــ وبروكلمان والزركلي بأنه كان عام ٨٦٢ هـ/١٤٥٨ م ، ونعرض عما عداها من الأقوال .

ولقد تربى المولى الخيالي في بيت العلم والقضاء ، وكان والده قاضيا[١] وعليه كانت تلمذته الأولى حيث قرأ عنده مباني العلوم[٢] ثم وصل إلى خدمة المولى خضر بن جلال الدين وهو مدرس بسلطانية بروسة [٣] وجمع من العلوم العقلية والنقلية ما يجعله من أمهر علماء هذا العصر وأبرزهم ، حتى صار معيدا لدرس أستاذه المولى خضر بك[٤] .

ثم صار مدرسا ببعض المدارس ثم انتقل إلى مدرسة « فلبة »(Philipopolis)[٥]. ولما توفى المولى « تاج الدين » الشهير بابن الخطيب والد خطيب زاده بـ« أزنيق » وهو مدرس بها عرض محمود باشا الوزير إلى السلطان محمد خان « الخيالي » . فقال السلطان أليس هو الذي كتب الحاشية على شرح العقائد وذكر فيها اسمك ؟ قال نعم . فقال إنه مستحق لذلك فأعطاه المدرسة المذكورة وعين له كل يوم مائة وثلاثين درهما[٦] .

---

(١) الشقائق النعمانية : ٨٥ .

(٢) الشقائق النعمانية : ٨٥ ، الفوائد البهية للكنوي: ٤٣ ، شذرات الذهب لابن العماد: ٣٤٤/٧ ، البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

(٣) الشقائق النعمانية: ٨٥ ، الفوائد البهية للكنوي: ٤٣ ، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٤٤/٧ ، البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

(٤) الشقائق النعمانية :٥٦ ، ٨٥ .

(٥) المرجع السابق : ٨٥ .

(٦) المرجع السابق : ٨٥ ، ٨٦ ، الفوائد البهية : ٤٣ .

ولكن الخيالي كان قد تهيأ في تلك الأيام لأداء فريضة الحج فجاء قسطنطينية فأعلمه الوزير خبر تعيينه مدرسا بالمدرسة المذكورة . فلم يقبل «الخيالي» رحمه الله ذلك . فأبرم عليه الوزير محمود باشا فقال إن أعطيتني وزارتك وأعطاني السلطان سلطنته لا أترك هذا السفر . فحزن لذلك السلطان «محمد خان» وأمر أن يدرس معيده في تلك المدرسة إلى أن يرجع الخيالي من الحجاز . ولما رجع من الحج صار مدرسا بها . ولكنه لم يلبث إلا سنين قليلة حتى فاجأته المنية[1] .

وكان رحمه الله مشتغلا بالعلم والعبادة لاينفك عنهما ساعة وكان لايبالي بزخارف الحياة الدنيا ولايلتفت إلى اللذات والشهوات الدنية وكان متصفا بالكمال في ذكائه وأخلاقه وعلمه وتقواه وكان زاهدا ورعا فاستطاع أن يسجل اسمه - كما أظن - في عداد هؤلاء القلة القليلة الذين آثروا العلم على الزواج وما أعظمه من شرف !

وكان يأكل في كل يوم وليلة مرة واحدة وكان يكتفي بالأقل حتى صار نحيفا إلى الغاية . ويقال إنه كان يحلق سبابته وإبهامه ويدخل بينهما يده إلى أن ينتهي إلى عضده لشدة نحافته[2] . ويحكي لنا المولى «غياث الدين» ـ من تلامذة المولى الخيالي ـ «أني لازمته مقدار سنتين وقرأت عليه في بلدة «أزنيق» ولم أره فرح ولا ضحك وكان دائم الصمت مشتغلا بالعبادة وملاحظة دقائق العلوم وكان لايتكلم إلا عند مباحث العلوم[3] .

وكان الخيالي رحمه الله آية من آيات الله في العلم والتحقيق ونادرة من نوادر العصر وذا همة وقف دونها الفلك الدوار وعزمة أرهقها تقلب الليل والنهار ؛ أحيا دروس العلمِ أوان اندراسها وجدد معالم المجد إبان انطماسها ، إن حاول معضلةً تَوَقَّدَ اشتعالا ذكاءُ فطنته أو زاول مشكلةً تلألأ صفاءُ معينِ قريحته .

---

(١) انظر الشقائق النعمانية : ٨٥ ، ٨٦ والفوائد البهية: ٤٣ . ولا شك أن هذه الحادثة تدل على مدى تعففه عن مناصب الدنيا وثباته على أمره أمام الحكام والسلاطين مما يذكرنا سيرة السلف الصالح .

(٢) الشقائق النعمانية : ٨٦ ، الفوائد البهية : ٤٣ ، البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

(٣) الشقائق النعمانية : ٨٦ .

وكان دقيق الذهن وباهر الذكاء أفحم أكابر علماء عصره في دقائق العلوم . وكان كثير الدرس قليل الأكل . وصار يشار إليه بالبنان إلا أنه توفى شابا في ثلاث وثلاثين من عمره . ولم تمهله الأقدار لإبراز عظمته الفكرية وإتمام هيمنته العلمية . وحق ما قاله قائل في المولى الخيالي رحمه الله إنه «لو عاش لزاحم الشريف وأضرابه»[1] . هذا فضل من الله يؤتيه من يشاء .

ولقد اعترف له بالفضل الأقاصي والأداني وخضعت لغزارة علمه رقاب الملوك ومجالس العلماء . وخير دليل على ذلك أنه كان معيدا لدرس أستاذه المولى خضر بيك ثم تعيين السلطان محمد الفاتح إياه مدرسا في مدسة «أزنيق» . ويحكى أن المولى خواجه زاده ـ هو من هو ـ ما نام على الفراش قط إلى أن توفى المولى الخيالي احتراما لمكانته وخوفا منه لفضله[2].

ومازال الخيالي رحمه الله رفيع القدر وذائع الصيت ودائم العطاء لدى أهل العلم ويحيى من خلال ما تركه من المؤلفات وإن كانت قليلة ومن بينها ما كان ـ ولايزال ـ يمتحن به الأذكياء من العلماء فضلا عن الطلبة لدقته[3]، وما أجله من فخر! وسيأتي مزيد حديث عن ذلك حينما نتعرض لذكر مؤلفاته إن شاء الله .

وإلى جانب اهتمامه بالعلوم كان وثيق الصلة أيضا بطريقة العمل وآداب السلوك . وانخرط في سلك العلماء الربانيين ومارس التصوف عمليا وسلك طريقة الصوفية وتلقن الذكر[4]. وكان الشيخ عبد الرحيم المرزيغوني خليفة الشيخ زين الدين الخافي[5] هو الذي لقن الخيالي كلمة الذكر بالجامع الجديد بـ«أدرنة»[6] . ويقول طاش كبرى زاده «رأيته مكتوبا بخطه على ظهر بعض كتبه التي بخطه وهو كتاب التلويح»[7] .

---

(١) البدر الطالع للشوكاني : ١/١٢١ ، ١٢٢ . (٢) الشقائق النعمانية : ٨٦ .

(٣) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٨٧ ، شذرات الذهب لابن العماد : ٧/٣٤٤ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥ . (٤) شذرات الذهب لابن العماد : ٧/٣٤٤ .

(٥) الشقائق النعمانية : ٤٣ . (٦) المرجع السابق : ٨٦ .

(٧) المرجع السابق : ٨٦ ، ٨٧ .

المبحث الثالث

أساتذتـــه

ولم يذكر لنا المراجع المتوفرة لدي عن أساتذة المولى الخيالي كثيرا . والحديث في ذلك ينحصر في شخصين اثنين :

١- هو والده نفسه ولا نعرف عن سيرته كثيرا . وكل ما في كتب التراجم أنه كان قاضيا وقرأ عنده الخيالي مباني العلوم[١] .

٢- ثم وصل الخيالي إلى العلامة الكبير محقق علماء الروم المولى خضـر ابن جلال الدين وهو مدرس بسلطانية بروسة وقد مر ترجمة المولى خضـر بك بالتفصيل . ولا نعرف عن المدة التي قضاها الخيالي عند خضر بك . ويبدو أنها كانت قصيرة ثم ارتقى إلى منصب المعيد عند المولى خضر بك[٢] .

وهذان الاثنان وجدناهما في قائمة أساتذة الخيالي . ثم هنـاك الشيـخ عبـد الرحيم المرزيغوني خليفة الشيخ زين الدين الخافي ؛ تلقن عنده الخيالي كلمة الذكر[٣] . ولعله قد استفاد منه علوم الصوفية . وعلى هذا يمكن اعتبـار الشيـخ عبـد الرحيم أيضا من أساتذة المولى الخيالي .

* * *

---

(١) الشقائق النعمانية: ٨٥ ، الفوائد البهية لأبي الحسنات اللكنوي : ٤٣ ، شذرات الذهب : ٣٤٤/٧ ، البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

(٢) المراجع السابقة الصفحات المذكورة .

(٣) الشقائق النعمانية: ٨٦ .

المبحث الرابع

تلامذته

لقد توجه المولى الخيالي نحو التعليم والتدريس بعد أن تمكن من العلوم والمعارف الدينية وكان دخوله في مجال التعليم معيدا لدرس أستاذه خضر بيك ثم صار مدرسا ببعض المدارس ثم انتقل إلى مدرسة «فلبة» وأخيرا تولى التدريس في مدرسة «أزنيق» . وقد مر هذا كله فيما سبق .

وكان ذا شخصية وعلى قدر كبير من العلم والذكاء والفطنة كما كان إنتاجه العلمي وفيرا غزيرا ، ولهذا كان اهتمام الناس به أكثر واستفادة الخلق منه أكبر . هذا ما تحكم به العادة وتميل إليه الطبيعة .

إلا أننا لم نتوصل إلى معرفة الكثير ممن تتلمذوا على الخيالي واستفادوا منه في هذه الفترة المذكورة وإن كانت قصيرة وإن المتوفر لدينا من المراجع لايحدثنا إلا عن القليل منهم كما يلي:

١- العارف بالله الشيخ أمر الله بن آق شمس الدين نجل العارف بالله الشيخ شهاب الدين السهروردي ووالده محمد بن حمزة الشهير بآق شمس الدين كان من كبار الأولياء في بلاد الروم ، وقد استوفى طاش كبرى زاده ترجمته في عدة صفحات في الشقائق النعمانية[1] وترجمة الشيخ أمر الله أيضا مذكورة فيه[2] وتوفى الشيخ رحمه الله في سنة تسع وتسعمائة .

٢- العالم الفاضل المولى «غياث الدين ابن أخي الشيخ العارف بالله تعالى آق شمس الدين» الشهير بـ« باشا جلبي» . وقد عده أبو الحسنات اللكنوي وطاش كبرى زاده من تلامذة الخيالي . وقد ترجم له الأخير ، وقال إنه رحمه الله كتب أسئلة في كل

---

(١) الشقائق النعمانية : ١٣٨-١٤٢ .
(٢) الشقائق النعمانية : ١٤٤ ، ١٤٥ .

فن وله رسائل لاتعد ولاتحصى ولكن لم يدون كتابا ، وتوفى سنة سبع أو ثمان وعشرين وتسعمائة[١] .

٣- المولى «كمال الدين إسمعيل القرماني» . ذكره اللكنوي وصاحب الشقائق في قائمة تلامذة المولى الخيالي . وهو الشهير بـ«قره كمال» صاحب التصانيف المفيدة والمشهورة . منها حواشي الكشاف ، حواشي تفسير البيضاوي ، حواش على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني على العقائد النسفية[٢] ، حواش على شرح الوقاية لصدر الشريعة وحواش على شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني وغير ذلك[٣] . وقد ترجم له العلامة طاش كبرى زاده في الشقائق النعمانية . وقال بروكلمان إنه توفى عام ٩٢٠هـ/١٥١٤م [٤] .

* * *

المبحث الخامس

مؤلفاته

ومع قصر عمره استطاع المولى الخيالي أن يخلد ذكره ويسجل اسمه في سجل الخالدين بإسهامات مشكورة في مجال التأليف والتصنيف . ولقد ترك لنا مجموعة من المؤلفات جادت بها قريحته . مازالت ألسنة أهل العلم تذكرها بكل إجلال وإكبار ويستفيد منها الكبار قبل الصغار ويعتمد عليها ذوو البصائر والأبصار .

وبالبحث في كتب التراجم وجدت أن الخيالي قد صنف في مختلف فروع العلم من فقه وأصول وتفسير وكلام . وفيما يلي الحديث عن هذه المؤلفات :

---

(١) الشقائق النعمانية : ٨٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، الفوائد البهية للكنوي : ٤٣ .

(٢) توجد منها نسخة مخطوطة في مكتبة الأزهر الشريف تحت رقم «علم الكلام ٣٦٩١» ونسختان مخطوطتان في دار الكتب المصرية تحت رقم «توحيد ١١٦١ و ١١٦٢» .

(٣) الشقائق النعمانية : ٢٠١ ، ٢٠٢ ، الفوائد البهية : ٤٣ ، كشف الظنون لحاجي خليفة : ١١٤٦

(٤) انظر الشقائق النعمانية : ٢٠١ ، ٢٠٢ ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٧٩/٧ .

١- حواش على شرح السعد على العقائد النسفية :

نسبها إليه كل من ترجم له[(١)] ممن اطلعت على كتبهم . ونسبة هذه الحاشية إلي الخيالي مما لم يعرف أن أحدا نازع فيه . حتى إن المحقق الكبير عبد الحكيم السيالكوتي في مستهل حاشيته على حاشية الخيالي هذه لم يصرح باسمه بينما صرح باسم السعد التفتازاني ـ صاحب الشرح ـ اكتفاء بوضوح الشهرة واليقين المغني عن التصريح كما فسر ذلك بعض المحققين[(٢)] .

وهذه حاشية عجيبة الشأن وعظيمة القدر وعديمة النظير ؛ تلقاها علماء الأمة جيلا بعد جيل بكل رضى وقبول . وأرى أنه لو لم يكن للخيالي تأليف غير هذه الحاشية لكفته فخرا ودلالة على شخصيته .

ولعل من المناسب أن نتعرض لذكر عقائد النسفي وشرح السعد عليها بإيجاز تتميما للبحث . أما كتاب عقائد النسفي فهو للإمام الهمام العلامة الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن على بن لقمان النسفي السمرقندي المتوفى عام ٥٣٧ هـ/١١٤٢ م . وهو متن متين مشهور اعتنى به جمع كبير من العلماء بالشرح والتوضيح حيث إنه مختصر وجيز[(٣)] .

---

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥ ، الشقائق النعمانية: ٨٧ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ٤٣ ، شذرات الذهب لابن العماد : ٣٤٤/٧ ، البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٦٨/٧ ، معجم المؤلفين لكحالة: ٣١٥/١ ، الأعلام للزركلي: ٢٤٧/١ .

(٢) انظر حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد مع جامع التقارير على السيالكوتي: صـ٣ .

هذا والتأكد من صحة نسبة أي كتاب إلى مؤلفه أمر ضروري عند الباحث المسلم . وهذا الشرط لايتوفر في كثير من الكتب المنشورة قديما وحديثا . وكثيرا ما ينسب الأقوال إلى غير قائلها بسبب تلاعب العابثين بالكتب . وقد أشار التاج السبكي إلى محاولة المجسمة للدس في شرح الإمام النووي الأشعري لصحيح مسلم في تأويل أحاديث الصفات المتشابهة وغيره . وعلى هذا لابد أن يتأكد الباحث المنصف من صحة نسبة كثير من الكتب إلى أئمتنا . فإن وجد فيها ما يخالف أصول مذهبهم - من التجسيم وغيره ـ فليس من منهج البحث العلمي الصحيح في شيء أن ينسب ذلك إليهم . انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي: ١٢٣ .

(٣) انظر كشف الظنون : ١١٤٥ . وانظر في ترجمة النسفي سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٧٤/١٢ ، شذرات الذهب لابن العماد : ١١٥/٤ ، الفوائد البهية للكنوي : ١٤٩ ، ١٥٠ ومعجم المؤلفين لكحالة: ٥٧١/٢ .

وممن شرحه العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩١ هـ . وكان فراغه من تأليفه في شعبان عام ٧٦٨ هـ[١] لقد اعتنى العلماء بشرح التفتازاني هذا اعتناء لامزيد عليه ، حتى بلغ تعداد تلك الشروح والحواشي الموضوعة حول هذا الكتاب ـ في حدود تتبعنا ـ أكثر من ستين مؤلفا . ولحسن حظ هذا الشرح أن القدر الكبير من تلك المجموعة بقي محفوظا في خزائن الكتب عندنا وفي الخارج دون أن تمسه عوادي الدهر . والمطبوع منه أيضا ليس بعدد يستهان به بالنسبة إلى كثير من تراثنا الثمين .

هذا وإن عقائد النسفي حظيت بشروح كثيرة غير الذي للتفتازاني مما يرفع قيمة هذا المختصر . إلا أننا لم نعرف أيا من تلك الشروح كتب له الذيوع والانتشار وسجل له الحضور والخلود في الدوائر العلمية مثل الذي لشرح السعد رحمه الله .

ومما يمتاز به هذا الشرح حسن ترتيبه وقوة بيانه واشتماله على جل المسائل الكلامية مع خلوه عن التعقيدات الفلسفية الجافة فتقبله الجميع قبولا حسنا حتى إننا نجد في مناقب بعض أئـمة الأمة من يذكر عنه أنه كان يحفظ شرح العقائد عن ظهر قلب . واحتل هذا الكتاب مكان الصدارة في مناهج المدارس والجامعات الإسلامية عبر العالم الإسلامي أجمع ؛ وعلى رأسها جميعا هذه الجامعة العريقة أزهر أمتنا العزيزة حفظها الله من كل سوء ومكروه .

لقد كثرت الحواشى والتعليقات على شرح التفتازاني هذا كما سبق أن قلنا كثرة قد لا يكون لها نظير فى تاريخ التراث الإسلامي ، لقد أورد حاجي خليـفة حوالي خمسين مؤلفا فقط من تلك المجموعـة[٢] . ثم هناك إضافات لم يذكرها ووجدتها في بعض كتب التراجم وفى فهارس المكتبات العامـة مثل مكتبة الأزهـر الشريف ودار الكتب المصرية وغيرها ، وليس من اللازم أن نسردها في هذا البحث .

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة ، وستأتي ترجمة التفتازاني إن شاء الله هنا ومن المستغرب جدا ما قيل في نسبة هذا الشرح إلى التفتازاني من نزاع ، وقد أجاد في الرد عليه صاحب جامع التقارير فليراجع:١٩ .

(٢) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥-١١٤٩ .

هذا وإن الحاشية التى جاد بها قلم المولى الخيالى على شرح السعد حاشية منقطعة النظير حقا ، لا مبالغة في هذا ، وقلما يتذكر العلماء شرح السعد دون أن يتذكروا معه حاشية الخيالى هذه . وشخصية الخيالى أيضا لا تخطر بالبال إلا ويخطر معها حاشيته هذه . ولهذا لم ينس ذكرها أحد ممن ترجم للخيالى . لقد طبعت هذه الحاشية فى مختلف أرجاء العالم الإسلامي من مصر والهند وتركيا وغيرها من البلاد العربية وغير العربية مرات كثيرة . وعدد نسخها المخطوطة فى مكتباتنا العالمية الكبرى كثير جدا يصعب حصره . هذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى أهمية هذه الحاشية .

وفى الحقيقة فإن هذه الحاشية مرآة شفافة تعكس شخصية الخيالى الفكرية والعلمية جيدا ، ولعل سبب ذلك يرجع إلى أنه قد ألفها فى أواخر حياته كما يفهم من كلام حاجي خليفة [1] الذي ذكر أن تاريخ تأليفها كان فى أواخر رمضان سنة ٨٦٢هـ حل « سَوِّدَ لِشَرْحِ الْعَقَائِدِ» (٨٦٢) حسب حساب الْجُمَّل .

ومن مفاخر هذه الحاشية أنه كان يمتحن بها الأذكياء من الطلاب لدقتها . وهذا القول نقلته عن كل من طاش كبرى زاده وحاجي خليفة وابن العماد [2] . وهو كما قالوا لأننا نشاهد فى عصرنا أيضا دليل صدق على هذا القول في الدوائر التي تنتسب إلى العلم ــ طلبة أو غيرهم ــ ومعظمهم يعتمدون على تقريرات العلامة عبد الحكيم السيالكوتي لفهم ما في حاشية الخيالي ويوصون بها طلبتهم .

ولقد اعتنى العلماء بهذه الحاشية لدقتها وصعوبتها اعتناء بالغا ، وكتبوا عليها تقريرات وحواش يبلغ عددها أكثر من عشر مؤلفات ، بعضها مطبوع والبعض الآخر مازال مخطوطا في خزائن الكتب . وأحسنها حاشية العلامة المحقق عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي الهندي المتوفى عام ١٠٦٧ هـ [3] . وهي مطبوعة عدة طبعات في أماكن مختلفة مقبولة عند العلماء متناولة بينهم .

---

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥ ، الفوائد البهية لأبي الحسنات اللكنوي: ٤٣ .

(٢) الشقائق النعمانية : ٨٧ ، كشف الظنون: ١١٤٥ ، شذرات الذهب : ٣٤٤/٧ .

(٣) كشف الظنون : ١١٤٨ . انظر للتعرف على بعض تلك الحواشي ــ مثلا ــ هدية العارفين للبغدادي: ٣٩٣/١ ، ٢٣٥/٢ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٤١/١ ، ٦٨٠ ، ٧٢٥ ، ٧٦٩ ، ٥٤٩/٢، ٦٧٤ ، ٢٩٢/٣ ، ٦٠٤ ، ١٨٣/٤ .

٢- حاشية على شرح الشريف الجرجاني للعقائد العضدية :

نسبها إلى الخيالي كل من حاجي خليفة وعمر رضا كحالة[١] . ولم أعثر على نسخة منها . والعقائد العضدية معروفة للباحثين . وهي للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى عام ٧٥٦ هـ . وهي مختصر مفيد ولما أتم تأليفها قضى نحبه بعد اثني عشر يوما فيكون آخر تآليفه على ما ينقله صاحب كشف الظنون حكاية عن بعض الشروح[٢] .

وقد اعتنى بهذا الكتاب ـ مختصر العضد ـ كبار علماء الإسلام شرحا وتحشية وتعليقا ومن أشهر شروحه ما ينسب للجلال الدواني المتوفى عام ٩٠٨ هـ . وقد علق عليه الكلنبوي والخلخالي والمرجاني وكذا جمال الدين الأفغاني إلا أن تعليقة هذا الأخير شايعة النسبة إلى تلميذه محمد عبده[٣] . وقد شرح كتاب الإيجي أيضا المحقق السيد الشريف الجرجاني شارح المواقف . وحاشية الخيالي التي أتحدث عنها على هذا الشرح .

٣- حواش على أوائل شرح التجريد للطوسي :

ينسبها إلى الخيالي كل من طاش كبرى زاده وحاجي خليفة وابن العماد والشوكاني واللكنوي والزركلي وكحالة[٤] . وتجريد العقائد هو أنفس ما كتبه نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (٥٩٧ هـ/١٢٠١ م - ٦٧٢ هـ/١٢٧٤م)[٥] على الإطلاق ، كما يرى البعض من الباحثين نظرا للدور الذي قام به هذا الكتاب في

---

(١) كشف الظنون : ١١٤٤ ومعجم المؤلفين لكحالة : ٣١٥/١ .

(٢) كشف الظنون : ١١٤٤ . وستأتي ترجمة الإيجي إن شاء الله .

(٣) انظر مقدمة كل من سيد هادي خسرو شاهي و محمد عمارة لـ«لتعليقات على شرح القصائد العضدية: ١١ ، ١٢ ، و١٥ وما بعدها .

(٤) الشقائق النعمانية : ٨٧ ، كشف الظنون : ٣٤٧ ، شذرات الذهب : ٣٤٤/٧ ، البدر الطالع : ١٢١/١ ، ١٢٢ ، الفوائد البهية : ٤٣ ، الأعلام : ٢٤٧/١ ومعجم المؤلفين: ٣١٥/١ .

(٥) انظر ترجمته في البداية والنهاية لابن كثير: ٢٨٣/١٣ ، كشف الظنون : ٩٥، ١٣٩، ١٤٢، هدية العارفين للبغدادي : ١٣١/٢ ، الأعلام : ٢٥٧/٧ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٦٣٦/٣ ، ٦٣٧ .

تأسيس الفلسفة الكلامية أو علم الكلام الفلسفي[1] . لقد كثرت عليه الشروح والحواشي وبلغت أكثر من أربعين مؤلفا[2] ومن بينها حاشية المولى الخيالي هذه .

٤- تعليقة على شرح المقاصد :

ينسبها إليه حاجي خليفة حاكيا عن كتاب الذيل للمجدي ، ولم أجد نسخة منها أيضا [3] . و كتاب المقاصد وشرحه لسعد الدين التفتازاني من أمهات الكتب الكلامية على الطريقة الأشعرية . لقد حظيت بصيت كبير في الدوائر العلمية . انتهج فيه المؤلف منهج أستاذه القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف ، إلا أن له اختيارات وابتكارات ينفرد بها .

٥- حاشية على تفسير البيضاوي :

ينسبها إليه صاحب الشقائق ، وقال «ورأيت أيضا بخطه تفسير القاضي البيضاوي وكتب على حواشه كثيرا من أفكاره اللطيفة»[4] . والتفسير المذكور هنا أشهر مؤلفات القاضي الإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي ، المتوفى عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م ، وهو غني عن التعريف[5] . هذا وإني لم أعثر أيضا على حاشية الخيالي على هذا التفسير .

٦- شرح القصيدة النونية :

وهو الكتاب الذي أقوم بتحقيقه ودراسته وسأتحدث عنه بالتفصيل في الفصل القادم إن شاء الله .

---

(١) مقدمة الدكتور عباس حسن لتحقيقه لكتاب تجريد العقائد : ٩ .

(٢) كشف الظنون : ٣٤٧ ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده : ١٧٨ .

(٣) كشف الظنون : ١٧٨٠ .

(٤) الشقائق النعمانية : ٨٧ .

(٥) ستأتي ترجمته في الفصل الأول من الباب الثاني من القسم الثاني .

٧- حاشية على حاشية الجرجاني على شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب:

ينسبها إلى الخيالي صاحب كشف الظنون وعمر رضا كحالة[١] ولم أعثر على نسخة منها . ومختصر ابن الحاجب هذا هو المسمى بـ« منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» ، ألفه الشيخ الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي الأشعري المتوفى عام ٦٤٦ هـ . وهذا الكتاب يعتبر من أهم المتون في أصول الفقه والجدل كما يشير إليه اسمه .

وقد اعتنى بهذا المختصر جم غفير من العلماء المحققين بالشرح والتوضيح حتى بلغ تعداد تلك الشروح والحواشى عليه حسب ما ورد في كشف الظنون أكثر من خمس وستين مؤلفا . ومن أشهرها وأحسنها « رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب» لتاج الدين السبكي الشافعي الأشعري رحمه الله ، وهو مطبوع حديثا . وكثيرا ما يحيل إليه السبكي في سائر مؤلفاته ـ مثل طبقات الشافعية الكبرى وغيرها ـ حينما يتعرض لقضية كلامية أو أصولية . ومن أشهرها أيضا شرح العلامة عضد الدين الإيجي ، وهو أيضا مطبوع وعليه حواش كثيرة منها حاشية الشريف الجرجاني وقد كتب صاحبنا الخيالي حاشيته على حاشية الجرجاني هذه[٢] .

٨- حاشية على التلويح :

ينسبها إلى الخيالي صاحب الشقائق النعمانية قائلا : « رأيت بخطه كتاب التلويح وكتب في حواشيه كثيرا من كلماته »[٣] . وكتاب التلويح هذا من أهم مؤلفات المولى التفتازاني وقد كتبه على كتاب التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه الحنفي للإمام القاضي صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى عام ٧٤٧ هـ/١٣٤٦م[٤] . هذا ولم أعثر أيضا على هذه الحاشية للخيالي .

---

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة : ١٨٥٧ ومعجم المؤلفين لكحالة : ٣١٥/١ .

(٢) انظر للتفصيل كشف الظنون : ١٨٥٣ ـ ١٨٥٧ .

(٣) الشقائق النعمانية : ٨٧ .

(٤) انظر في ترجمته الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي: ١٠٩-١١٢ ، كشف الظنون لحاجي خليفة : ٤١٩ ، ٤٩٦ ، ١٠٤٧ ، ١٢٧٠ ، ١٩٧١ ، ٢٠١١ ، ٢٠٢١ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣٥٥/٢ .

٩- حاشية على وقاية الرواية في مسائل الهداية :

ينسبها إليه كل من حاجي خليفة وعمر رضا كحالة ، ولم أعثر على نسخة منها . ووقاية الرواية كتاب في الفقه الحنفي للإمام برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأول عبيد الله المحبوبي المتوفى عام٦٧٣هـ/١٢٧٤م[١] . وهو متن مشهور اعتنى به العلماء بالقراءة والتدريس والحفظ ، وممن اشتغل به المولى الخيالي وقد كتب عليه حاشية[٢] .

ثم لا يفوتني أخيرا أن أسجل أثرا ينسب للخيالي تعرض له صاحب الشقائق النعمانية (ص٨٦) وصاحب كشف الظنون (ص٢٢١) وذكره الأخير بعنوان «بحث المولى الخيالي وخواجه زاده» ، وإن هذا البحث جرى في الجامع وأن الخيالي هو الذي غلب فيه واعترف خواجه زاده بفضل الخيالي وغزارة علمه .

هذه هي الآثار التي سجلها المؤرخون للمولى الخيالي ، وهي تكفينا للتعرف على شخصيته العلمية البارزة ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي ، رغم أنه لم يعمر إلا قليلا ، لكنه عاش عيشةَ متنسكٍ عرف أن الدنيا مزرعة الآخرة .

* * *

المبحث السادس

وفاة المولى الخيالي وثناء العلماء عليه

ولقد اختلفت كلمة المؤرخين في تاريخ وفاة المولى الخيالي . ويرى البعض منهم أنه توفى عام ٨٦٢ هـ أو قريب من ذلك[٣] . وهذا هو الذي يتفق أيضا لما

---

(١) انظر ترجمته في هدية العارفين للبغدادي: ٤٠٦/٢ ومعجم المؤلفين لكحالة: ٨١٨/٣ .

(٢) كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢٠٢٠ ــ ٢٠٢٣ ومعجم المؤلفين: ٣١٥/١ .

(٣) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٥ ، ١٨٥٧ ، الفوائد البهية للكنوي: ٤٣ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٦٨/٧ ، الأعلام : ٢٤٧/١ .

حكاه بعض المؤرخين من أن عمره حين وفاته كان ثلاثة وثلاثين عاما حينما نقارن ذلك بتاريخ ميلاده كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق[1] ، هذا هو الذي أرجحه ـ كما سبق أن قلت في مبحث مولده ـ على ما قيل من أنه توفى في عام ٨٨٦ هـ[2] وقيل ٨٧٠هـ[3] والله أعلم .

كانت حياة المولى الخيالي رغم قصرها حافلة بالأحداث ، عامرة بالعلم والعبادة . وكان حلقة وصل جديرة بالذكر والتقدير في تاريخ أمة وفي تواصل فكر وإحداث نهضة في مسيرة جماعة فجزاه الله عنا وعن الأمة الإسلامية أحسن ما يجزى به عالما عن قومه ومحبيه ، ونسأل الله أن ينفعنا به في الدارين وأن يجمعنا معه في دار النعيم المقيم .

ولقد أعرب العلماء والمؤرخون عن عظيم احترامهم وتقديرهم لهذه الشخصية الفذة ، الأمر الذي يدل على أن مكانة الإمام الخيالي في قلوبهم ومنـزلته فيما بينهم كانت عظيمة وجليلة . وقد أشار المؤرخ العثماني الكبير طاش كبرى زاده إلى شخصية الخيالي الجليلة حيث قال : « كان رحمه الله عالما عاملا فاضلا تقيا نقيا زاهدا متورعا » ، وحكى عن المولى « خواجه زاده » أنه ـ أي خواجه زاده ـ « ما نام على الفراش قط إلى أن مات المولى الخيالي خوفا منه لفضله »[4] . وأرى أنه يكفي لمعرفة مكانة الخيالي لدى المؤرخين ما قاله عنه الشوكاني في كلمات موجزة : « مات وله ثلاث وثلاثون سنة شابا ، ولو عاش لزاحم الشريف ـ يعني السيد الشريف الجرجاني ـ وأضرابه »[5] .

---

(١) قلنا إن مولده كان عام ٨٢٩ هـ / ١٤٢٥ م .

(٢) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٣٤٤/٧ .

(٣) كشف الظنون: ٣٤٧ .

(٤) الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ٨٥ ، ٨٦ .

(٥) البدر الطالع للشوكاني: ١٢١/١ ، ١٢٢ .

الباب الثاني

(في الدراسة)

بعض القضايا المتعلقة بالمخطوطة

الفصل الأول

شرح الخيالي على القصيدة النونية للمولى خضر بيك

المبحث الأول

نسبته إليه

وقد نسبه إليه كل من طاش كبرى زاده وحاجي خليفة وابن العماد الحنبلي وأبو الحسنات اللكنوي وبروكلمان [1] من رجال التراجم . وهناك أيضا بعض شروح على هذه القصيدة النونية فيها إشارات إلى شرح الخيالي هذا وإحالات عليه مرات كثيرة موافِقةً لآراء الخيالي أو مخالِفةً لها . هذا وإن من هذه الشروح ما قد ألف من أجل الرد على شرح الخيالي بصفة عامة ، وهو شرح الشيخ المعروف بـ« الحافظ الكبير »[2] . كما أن هناك ما قد ألف للدفاع عن الخيالي ضد الهجمات التي شنها الحافظ الكبير المذكور ، وهو شرح الشيخ عثمان الكليسي المعروف بالعرياني

---

(١) الشقائق النعمانية : ٨٧ ، كشف الظنون : ١٣٤٨ ، شذرات الذهب : ٣٤٤/٧ ، الفوائد البهية : ٤٣ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٣٦٨/٧ .

(٢) هو محمد بن الحاج حسن الحنفي المعروف بالحافظ الكبير الرومي المتوفى عام ١١٥٤هـ/١٧٤١ م ، ألفه في آخر عمره حتى إذا قرب من إتمامه وبقي منه مقدار خمسة عشر بيتا فاجأته المنية. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة : ١٣٤٨ ، هدية العارفين للبغدادي : ٣٢٥/٢ ، ٣٢٦ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٢١٧/٣ . وتوجد من شرحه نسخة مخطوطة في مكتبة الأزهر الشريف تحت رقم « مجاميع ٩٦٧» . انظر من هذا الشرح مثلا ورقة : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ٣١ وغيرها لترى موقفه من المولى الخيالي .

المتوفى بالمدينة المنورة عام ١١٦٨ هـ[1] . ويتضح هذا الأمر بالرجوع إلى هذه الشروح المذكورة وغيرها مثل شرح الشيخ داود بن محمد القرصي ـ أو الفارضي ـ[2] الذي كثيرا ما يعترض على الخيالي خاصة فيما يتعلق بالتصوف والصوفية اعتراضات أراها واهية . ومن هنا فإن نسبة هذا الكتاب إلى المولى الخيالي نسبة لايمكن التردد فيها .

وكذلك وجدت العلامة البياضي من علماء القرن الحادي عشر الهجري ـ هو من هو في العلم والتحقيق[3] ـ ينقل في كتابه « إشارات المرام من عبارات الإمام» بعض النصوص الموجودة في شرح الخيالي ، ناسبا إياها إلى ذلك الشرح ، ومعتضدا برأيه[4] . ووجدت الشيخ عبد الرحيم بن على الشهير بشيخ زاده أيضا ينقل في كتابه (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية : ٢٢١) بعض ما في شرح الخيالي هذا ، الأمر الذي يدل على أن شرح الخيالي هذا كان معروفا لدى العلماء وكان له وزنه عندهم . ولعل هناك من المتأخرين من يعتمد على شرحه غير البياضي وشيخ زاده ـ وإن لم أطلع عليه ـ أو ينقل منه ، الأمر الذي يثبت أيضا صحة نسبته إليه .

---

(١) هو عثمان بن عبد الله الكليسي الأصل ، الحلبي المولد ، الحنفي ، نزيل القسطنطينية ، الشهير بالعرياني ، توفى بالمدينة المنورة عام ١١٦٨ هـ/١٧٥٥ م . انظر ترجمته في كشف الظنون لحاجي خليفة : ٦٦١ ، ١٣٤٩ ، إيضاح المكنون للبغدادي : ١٦٥/١ ، ٥٨٣ ، هدية العارفين للبغدادي : ٦٥٨/١، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣٦٣/٢ . هذا الشرح المسمى بـ«خير القلائد شرح جواهر العقائد» قد طبع في تركيا عام ١٢٩٨ هـ . انظر من هذا الشرح : ٣ ، ٤ ، ١٩ — ٢١ وغيرها .

(٢) هو داود بن محمد القرصي الرومي الحنفي نزيل مصر المتوفى بعد عام ١١٦٩ هـ/١٧٥٦ م . انظر ترجمته في هدية العارفين للبغدادي : ٣٦٣/١ ، إيضاح المكنون للبغدادي : ٣/١ ، ٢٣٣/٢ ، معجم المطبوعات لسركيس : ١٥٠٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٧٠٢/١ . وقد طبع هذا الشرح ١٢٩٧ هـ . انظر منه مثلا : ١٣ ، ١٩ ، ٣١ وغيرها .

(٣) انظر ما كتبه عنه العلامة الكوثري في تقديمه لـ« إشارات المرام» ٣ — ٩ .

(٤) انظر إشارات المرام من عبارات الإمام في مبحث التحسين والتقبيح:٨٢، وفي مبحث الإرادة:١٥٣.

ومما يدل ـ كذلك ـ على صحة نسبة أي كتاب إلى مؤلفه وجود حاشية أو عدة حواش عليه قد كتبها من جاء بعده من العلماء . فهنا قد وجدنا بالتتبع والبحث في كتب التراجم والفهارس بعض الحواشي على شرح الخيالي على القصيدة النونية ، إلا أني لم أتمكن من العثور على نسخة منها . فلعل الأيام تأتينا بها فيما تأتي به من مكنون المكتبات ونفائس الكتب . وسوف نعرض لها حين نتحدث عن الحواشي التي كتبت على شرح الخيالي على النونية إن شاء الله .

كما أن جميع نسخه الخطية التي تيسر لي الاطلاع عليها تحمل عنوانا يدل على نسبة هذا الشرح إلى الخيالي ، فيوجد على بعضها ـ مكتوبا في الورقة الأولى ـ مثلا « شرح الخيالي على القصيدة النونية » كما يوجد على البعض الآخر « خيالي جلبي على القصيدة النونية » .

* * *

المبحث الثاني

موضوع المخطوطة ومنهج الخيالي فيه

هذا الشرح الذي ألفه الخيالي هو كتاب فى علم أصول الدين أو علم الكلام كما اشتهر بين العلماء وقد أشار الشارح إلى ذلك فى خطبة الكتاب بقوله « علم به إثبات الصانع وتوحيده وتقديسه عن النقائص وتمجيده . . . . وقد صنف فيه المولى الهمام ـ يعنى خضر بيك ـ كتابا منظما بنفائس الفرائد موشحا بجواهر العقائد . . . ثم إنه يحتاج إلى شرح . . . وشرحته شرحا يبسط عن مطويات عباراته إيجازها ..». فموضوع هذا الكتاب هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله وما يتعلق بذلك .

وهو كعادة المؤلفين يرغب القارئ في قراءة كتابه ، ويذكر مزاياه ويصفه بالحسن والجودة ، ولا غضاضة في ذلك كله ، إذ هو من باب الإرشاد والنصيحة

المطلوبة من أئمة الدين لعامة الأمة . ونراه يتحدث عن شرحه : « . . .شيدت فيه قواعد أصول الدين للمتكلمين ، بدلائل خلا عنها زبر الأولين والآخرين ، في زواهر عبارات يحيى لو سمعها الأموات في القبور ، ويتهلل بها وجوه الأوراق وخلال السطور» .

وأما عن منهجه في تأليف هذا الشرح فيتضح من نواح مختلفة حين نتتبع هذا الكتاب . فهو يذكر بيتا للمصنف بكلمة «قال» ثم يشرع في شرح ما تضمنه هذا البيت ويبدأ شرحه بكلمة «أقول» . وهذه طريقة معروفة من طرق شرح المتون تعرف بطريقة «قال أقول»[1] .

وهو يركز في شرحه على توضيح العقائد الصحيحة بإيراد الحجج والبراهين عليها . وقد لايقتصر على أدلة الناظم ، بل يضيف إليها ما يشاء . ومعلوم أن القصيدة النونية نسجت على منوال عقيدة أهل السنة والجماعة وهذا ما أشار إليه الشارح في شرح قول الناظم «هذي عقائد عبد مذنب جان ــ يوصي بها كل موصوف بإيمان» بقوله «إنها عقائد أهل السنة وجماعة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين . وعليها اعتقاد المولى المحقق واعتماده وبها وصيته واعتضاده» . هذا ويجد المتتبع لهذه القصيدة أنها تختار جناح الماتريدية من جناحي أهل السنة والجماعة . ولكن الشارح قد لا يسير مع منهج الماتريدية في بعض آراءه ، وهذا ما عوتب الخيالي بسببه من قبل بعض شراح هذه القصيدة[2] .

وهو يذكر إلى جانب هذا آراء المخالفين ــ مسلمين أو غيرهم ــ ويورد أدلتهم بدقة وأمانة ، ثم يرد عليها ويفندها إجمالا أو تفصيلا حسبما يقتضيه المقام . وقد يشير أحيانا إلى المراجع الأخرى خاصة المطولات لمن أراد المزيد من التفصيل وينقل عن السابقين من علماء الأصول في أحيان كثيرة مشيرا إلى كتبهم التي نقل منها في أغلب الأحيان . وتأثره بهذه الكتب أيضا واضح ، في صياغاتها وأسلوبها ،

---

(١) انظر للتعرف على مختلف طرق الشرح كشف الظنون لحاجي خليفة : ٣٧ .

(٢) انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية (مخطوطة الأزهر) ورقة : ٢ .

وبخاصة المواقف للإيجي وشرحه للشريف الجرجاني والأربعين في أصول الدين للرازي وشرح المقاصد للتفتازاني . ولايعني هذا أنه متابع لهم في كل ما قالوه أو مقلد لهم في جميع آرائهم بل على العكس من ذلك كان له فهمه الخاص به وكانت له شخصيته المستقلة .

ثم إنه قد أبدى رأيه الخاص في كثير من المواضع مخالفا به لبعض من سبقه أو معترضا عليهم . وهكذا نجده ــ مثلا ــ يقول : « . . . فاندفع ما توهمه شارح المقاصد . . . » و « . . . وأنا أقول لم لايجوز . . . » و « . . . والعجب ممن تقدمنا من الفحول . . . » و « . . . وأجيب عن ذلك في شرح المقاصد . . . وليس بشىء . . . » و « . . . وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف . . . » و « . . . والصواب عندي أن مذهبه . . . » و « . . . وقال شارح المقاصد . . . ولا يذهب عليك . . . » و « . . . فالأولى عندي . . . » و « . . . ثم إن المولى المؤلف لقد أصاب . . . لكنه أخطأ . . . » و « . . . وأنت خبير بأن ما ذكروه . . . » وما إلى ذلك من أمور مشابهة لهذا . ويتضح هذا كله بالرجوع إلى شرحه هذا وليس من اللازم أن نطوِّلَ بسرد ذلك فى هذه الدراسة .

ومما يذكر عن منهج الخيالي أيضا أنه لايهتم بمفردات ما في الأبيات وتراكيبها إلا إذا دعته إليه الضرورة ، وقد عابه بعض شراح القصيدة لهذا السبب[1] . ولكنني لا أرى هذا منه عيبا حيث إن مثل الخيالي لايستقبح منه عدم الالتفات إلى الجزئيات التي ليس لها مساس بالمطلوب والجوهر ، وهو ممن قد تجاوز القنطرة كما يقولون ، وأنى له أن يشتغل بقواعد الصرف والنحو في كتاب يتناول أم العلوم . وإن كان هذا عيبا فليكن كما قيل :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وأما بالنسبة إلى تقسيم الكتاب وتبويبه فإن الخيالي لم يقسمه إلى الأبواب والفصول ، فتابع في ذلك صاحب القصيدة . وتقسيم الكتاب وترتيبه ووضع العناوين لكل مبحث يعتبر من أهم ما يتميز به شكل التأليف الجاد .

---

(١) انظر شرح الحافظ الكبير للقصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ٢ .

والملاحظة التالية التي تذكر عن أسلوب الخيالي هي الدقة المتناهية في تحديد المعاني والألفاظ جميعا ، ثم الإيجاز الذي يضع القارئ أمام المشكلات مباشرة ـ وهذه الخاصية بارزة في حاشيته على شرح العقائد النسفية بصورة أوضح . وفيما أعتقد فإن الخيالي يعد من الشخصيات النادرة التي تبرز فيهم هذه المهارة المتميزة ؛ الدقة مع الإيجاز . ومؤلفاته بهذه الخصيصة قد تبدو ذات أسلوب جاف عال يصعب مناله أو هكذا يسود هـذا الانطباع في نفوس الباحثين في بادئ النظر . أما حين تتكشف لهم الميادين العقلية الكلامية المترامية الأطراف من وراء هذا الأسلوب الدقيق البليغ في آن واحد فإنه يكون أمام عبقرية فذة تفرض نفسها فرضا في هذا المجال العلمي الدقيق .

* * *

المبحث الثالث

حواشي شرح الخيالي

أشرنا فيما سبق إلى وجود حواش كتبت على شرح الخيالي على القصيدة النونية، الأمر الذي يدل على صحة نسبة هذا الشرح إلى الخيالي وأهميته لدى العلماء. وهنا أتعرض لتلك الحواشي ؛ وهي خمس حواش حسبما أفادتني المراجع والمصادر .

١- حاشية آيينة زاده المتوفى عام ١١٠٠ هـ/١٦٨٨ م على شرح الخيالي على القصيدة النونية . توجد منها نسخة في مكتبة الغازي خسرو بيك في سرايفو[1] .

٢- حاشية إلياس بن إبراهيم بن داود بن خضر الكردي الشافعي المتوفى بدمشق عام ١١٣٨ هـ/١٧٢٦ م . ورد في ترجمته في معجم المؤلفين حينما ذكر

---

(١) انظر فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنوية في مكتبة الغازي خسرو بيك في سرايفو : ١/٤٥٠ ، ٤٥١ .

مؤلفاته : « حاشية على شرح الخيالي في القصائد » ـ جمع « قصيدة » ـ في حين أن صاحب هدية العارفين لم يذكرها ضمن مؤلفات الشيخ إلياس حين ترجم له بل ذكر حاشية على شرح العقائد للسعد[1] . والأمر هنا يحتاج إلى مزيد بحث عن تاريخ الشيخ إلياس هذا ومؤلفاته ـ والمراجع المتوفرة لدي لم تفدني في الموضوع إلا بهذا القدر من البحث ـ قبل أن نحكم عليه بشيء ، لأنه لا بعد في أن يحدث التصحيف في كتابة « العقائد » بـ« القصائد » والعكس أيضا صحيح والله أعلم .

٣- حاشية خليل بن مصطفى بن عيسى فائض المنجم الرومي المعروف بجابي زاده المتوفى بالقسطنطينية عام ١١٣٤ هـ/١٧٢٢ م . ورد ذكرها في كل من هدية العارفين ومعجم المؤلفين كالآتي : « حاشية على شرح النونية لخضر بك »[2] . وهذا أيضا يحوطه غموض حيث لم يعين اسم الشارح ، ومعلوم أن القصيدة النونية قد شرحها آخرون غير الخيالي ، إلا أن غالب ظني أن هذه الحاشية هي على شرح الخيالي على القصيدة النونية ، لأن شرح الخيالي هو المعروف على الإطلاق بشرح القصيدة النونية حيث كان الخيالي تلميذا لصاحب القصيدة وأول شارح لها كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

٤- حاشية محمد أمين بن محمد الإسكداري الحنفي المعروف بقصيري زاده ـ المتوفى عام ١١٥١هـ/١٧٣٨م ـ على القصيدة النونية . ذكرها كل من حاجي خليفة والبغدادي وعمر رضا كحالة[3] في حين أن بروكلمان[4] قد عده ـ أي محمد أمين الإسكداري ـ من شراح القصيدة النونية ، وهذا خطأ كما أرى لأنه ممن كتب حاشية على شرح الخيالي على القصيدة النونية في ضوء ما أثبته كبار المترجمين المذكورين ، وقد علقنا على كلام بروكلمان هناك فيما سبق .

---

(١) انظر هدية العارفين للبغدادي : ٢٢٦/١ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣٩١/١ .

(٢) انظر هدية العارفين للبغدادي : ٣٥٥/١ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٦٩٠/١ .

(٣) انظر كشف الظنون لحاجي خليفة : ١٣٤٨ ، هدية العارفين للبغدادي : ٣٢٤/٢ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١٤٦/٣ .

(٤) انظر كتابه تاريخ الأدب العربي : ٣٧٨/٧-٣٨٠ .

٥- حاشية على شرح النونية للخيالي المسمى بالحواشي الفتوحية على شرح النونية لعمر بن عبد الجليل بن محمد جميل بن درويش بن عبد المحسن البغدادي الحنفي القادري نزيل دمشق ، ولد في عام ١١٥٥هـ/١٧٤٢م ، توفي عام ١١٩٤هـ/١٧٨٠م . نسبها إليه البغدادي في هدية العارفين (٧٩٩/١) و إيضاح المكنون (٤٢٣/١) دون أن يصرح بأنها على شرح الخيالي ولكن عمر رضا كحالة (معجم المؤلفين : ٥٦٠/٢) صرح بأن هذه الحاشية على شرح الخيالي على النونية .

* * *

المبحث الرابع

مخطوطاته

وفيما يلي عرض لمخطوطات شرح الخيالي التي تمكنت من الوصول إليها ، مبينا مكان كل منها ، ورقمها ، وعدد أوراقها ، ومسطرها ، واسم ناسخها ، وتاريخ نسخها ، ـ إن وجد ـ ودرجة سلامتها .

أولا – مكتبة الأزهر الشريف : (توجد بها أربع نسخ مخطوطة لشرح الخيالي كما يلي)

١- نسخة برقم (٩٦٧) مجاميع ٤٦١٢٠ مكتبة بخيت علم الكلام بعنوان «شرح الخيالي على القصيدة النونية» في مجلد واحد ـ مع مجموعة كتب أخرى ـ في ٧٥ ورقة . وتبدأ من ورقة ٨٧ وتنتهي في ورقة ١٦٢، ومسطرها ٢١ سطرا ما عدا النصف الأول من الورقة الأولى والنصف الأخير من الورقة الأخيرة ، كلها بالمداد الأسود، وهي مجدولة بالمداد الأحمر، وفوق الأبيات خط يميزها عن الشرح . أولها «بسم الله الرحمن الرحيم لك الحمد يا من شرح صدورنا . . .» . وكتب بآخرها «تمت هذه النسخة الشريفة عن يد أضعف الطلاب وأفقر العباد إلى ربه القدير محمد

ابن الحاج شعبان غفر الله له ولوالديه ليلة الثالث والعشرين من أيام ربيع الآخر لسنة سبع وتسعين وألف (١٠٩٧/٤/٢٣هـ) عن هجرة من له العز والشرف» . وهي في حالة جيدة ، يمكن قراءتها بسهولة ، وليس بها أسقاط إلا بعض الحروف أو الكلمات.

٢- نسخة أخرى برقم (٥٩١٦) ٩١٥١٢ توحيد ، بعنوان «شرح النونية» في ٩٠ ورقة في مجلد واحد ، ومسطرها ٢١ سطرا ، تبدأ كما تبدأ النسخة الأولى وفي آخرها بعض الإضافات بعد انتهاء الشرح ، وكتب في آخرها «وكان الفراغ من كتابة هذا الشرح في عقائد التوحيد يوم الأحد المبارك عاشر شهر محرم الحرام من شهور سنة إحدى وتسعين وألف (١٠٩١/١/١٠) على يد كاتبها العبد الذليل المخطئ الفقير الحقير إسمعيل الشطي الحنفي وشاركه في كتابتها من أولها إلى آخرها الشاب السعيد الموفق الرشيد الشيخ علي العريف الحنفي ، غفر الله لهما ولوالديهما ولأصولهما وفروعهما وحواشيهما وجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات» . كلها بالمداد الأسود وورقاتها مرقمة . وهي بقلم معتاد مقروء ، وحالتها جيدة إلا أن بها أسقاطا ، أحيانا تبلغ أكثر من سطر .

٣- نسخة أخرى برقم (٢١٦) مجاميع ٥٤٤٦ في مجلد ـ مع مجموعة كتب أخرى ـ وتقع في ٥٧ ورقة ومسطرها ٢٣ سطرا في كل ورقة . تاريخ نسخها شهر جمادي الأخير عام ١١٥٦هـ واسم ناسخها أحمد بن محمد بن السحيمي القرشي الحسيني . وحالتها غير جيدة ولا يمكن قراءتها إلا بصعوبة بالغة .

٤- نسخة أخرى برقم (٣٠٣) توحيد ٤٤٠٨ ، في مجلد واحد ، تقع في ٧٢ ورقة ، ومسطرها ١٩ سطرا في كل ورقة ، وعليها وقف بما يلي «أوقف وحبس وسبل وتصدق به إبراهيم شابه البارودي على طلبة العلم بالأزهر بخزانة الدمنهوري» ولا يوجد فيها اسم الناسخ وتاريخ النسخ . وصفحاتها مجدولة وهي بالمداد الأسود وحالة الخط جيدة تقريبا ويمكن قراءتها إلا أن فيها أخطاء وأسقاطا كثيرة .

ثانيا- دار الكتب المصرية

١- توجد بها نسخة برقم علم الكلام ١٦٦٧ رقم الميكرو فيلم ٣٩٧٦١ ، وتقع في ٩٧ ورقة ، ومسطرها ١٩ سطرا في كل ورقة ، خطها واضح ومقروء جيدا ، وعلى الورقة الأولى منها وقف على إحدى المدارس واسمها غير واضح ، واسم الواقف أيضا غير واضح . وهي بعنوان «خيالي جلبي على النونية لخضر بك» ولايوجد فيها نقص أو عيوب كثيرا . ولا يوجد فيها اسم الناسخ وتاريخ النسخ .

٢- نسخة أخرى برقم ٨٩٦ علم الكلام ، رقم الميكرو فيلم ٣٩٦٠٣ ، بعنوان «القصيدة النونية للخضر بك وشرحها لملا أحمد بن موسى الخيالي» ، وتقع في ٩٧ ورقة ، ومسطرها ٢٥ سطرا في كل ورقة ، وورقاتها غير مرقمة ، ولا يوجد فيها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ وخطها مقروء ، وتمتاز النسخة بالسلامة .

ثالثا- مكتبة آيا صوفيا بتركيا

توجد بها نسخة برقم ٣٢١٨ علم الكلام . وتقع في ٨٨ ورقة ، ومسطرها ٢١ سطرا في كل صفحة . وهي في حالة جيدة يمكن قراءتها بسهولة ، وليس بها كثير أخطاء أو أسقاط ، إلا أنه لا يوجد بها اسم الناسخ وتاريخ النسخ . اطلعت على أسطوانة سجلت عليها هذه النسخة وصلتني عن طريق أحد الأصدقاء ـ جزاه الله عني خيرا .

* * *

الفصل الثاني

منهج التحقيق والدراسة

المبحث الأول

أسس اختيار النسخ

بعد دراسة متأنية لجميع النسخ التي تمكنت من الوصول إليها والاطلاع عليها ـ وهي سبع نسخ مذكورة في الفصل السابق ـ اتبعت عدة أسس لاختيار ما سيكون اعتمادي عليه في التحقيق ، وهي كما يلي :

١- استبعاد النسخ التي ليس بها تاريخ النسخ واسم الناسخ .

٢- استبعاد النسخة التي ليست حالتها جيدة ويصعب قراءتها .

٣- اعتماد النسخ التي بها تاريخ النسخ واسم الناسخ ، وتكون في حالة جيدة وسهلة القراءة .

٤- ولا يعني هذا أني أهملت النسخ التي استبعدتها كلية ، بل رجعت إليها وقت الحاجة بالنظر إلى سباق الكلام وسياقه ، واستفدت منها كثيرا في نواح مختلفة .

* * *

المبحث الثاني

بيان النسخ التي اعتمدت عليها في التحقيق

وتطبيقا للأسس المذكورة في المبحث السابق :

١- استبعدت النسخة (٢١٦) مجاميع علم الكلام الأزهر ، لصعوبة قراءتها ورداءة خطها رغم وجود ما يشير إلى اسم الناسخ وتاريخ النسخ .

٢- استبعدت النسخة (٣٠٣) توحيد الأزهر ، لعدم وجود ما يشير إلى اسم الناسخ وتاريخ النسخ ، إضافة إلى أنها كثيرة الأخطاء والسقوط .

٣- استبعدت النسخة (١٦٦٧) علم الكلام ، دار الكتب المصرية ، لعدم وجود ما يشير إلى اسم الناسخ وتاريخ النسخ ، مع أنها نسخة جيدة وقليلة الأخطاء إلى حد كبير ، ولكني قد استفدت منها كثيرا ، ورمزت لها بالحرف (م) وذلك للحاجة إلى الإشارة إليها في الهامش .

٤- استبعدت النسخة (٨٩٦) علم الكلام دار الكتب المصرية ، لنفس السبب المذكور في السابق ، وللحاجة إليها أحيانا رمزت لها بالحرف (د) .

٥- استبعدت النسخة (٣٢١٨) علم الكلام آيا صوفيا ، لنفس السبب المذكور ، مع أنها نسخة أعتبرها أكثر النسخ سلامة من الأخطاء والسقوط ، وقد أثبت منها أشياء كثيرة في الصلب ، ولذلك جعلت لها الرمز بالحرف (ص) .

٦- اعتمدت على النسخة (٩٦٧) مجاميع الأزهر . لتوفر الشروط التي وضعتها لاختيار النسخ في التحقيق من وجود اسم الناسخ وتاريخ النسخ وسلامة النسخة ، وقد رمزت لها بالحرف (أ)

٧- اعتمدت أيضا على النسخة (٥٩١٦) توحيد الأزهر لما فيها من اسم الناسخ وتاريخ النسخ ولأنها واضحة ومقروءة وليس بها أخطاء كثيرة . ورمزت لها بالحرف (ز).

المبحث الثالث

أسس اختيار النص

لتحديد ما سيوضع في الصلب وما سيكون في الحاشية اتبعت الآتي :

١- أضع في الصلب الجملة ـ أو الكلمة ـ المجمع عليها بين النسخ وإن كانت غير صحيحة ـ لغة أو معنى ـ ، ولا أضعها في الصلب مصححة حتى لا أكون مستبدا بالتصرف ، إلا أني أنبه على خطئها في الحاشية . وأستثني من ذلك الآيات القرآنية حتى لا يتكرر الخطأ في كتابة القرآن الكريم .

٢- إذا اختلفت النسخ بالزيادة والنقصان أضع الزائدة في الصلب إن بدى لي أن في زيادته فائدة ، وأنبه على الأمر في الحاشية .

٣- إذا اختلفت النسخ بين الصحيح والأصح في الكلمات أو الجمل أضع الأصح في الصلب والصحيح في الحاشية .

٤- إذا اختلفت النسخ في عبارتين ، وكانت كل منهما صحيحة ـ لغة ومعنى ـ أثبت في الصلب ما هو أكثر مناسبة بالنظر إلى السياق والسباق . وإلا أثبت في الصلب عبارة النسخة (أ) .

٥- حينما يتبين لي وجود خطأ أو سقط في كلتا النسختين ـ (أ) و (ز) ـ أضع في الصلب ما وجدته صحيحا في النسخ التالية : (ص)،(م)،(د) على الترتيب.

٦- استعنت ـ كمرجع ثانوي ـ بشرح الشيخ عثمان الكليسي على القصيدة النونية المسمى بـخير القلائد شرح جواهر العقائد ، مرجحا نسخة على نسخة ، حيث إنه قد نقل في شرحه هذا كثيرا من عبارات الخيالي في أبحاث متفرقة ناسبا ما ينقله إلى الخيالي .

المبحث الرابع

اختلافات لا ألتزم بالتنبيه عليها

وهناك اختلافات بين النسخ لا تأثر على المعنى ، والتنبيه عليها مما لا يفيد ، بل إنه يؤدي إلى تضخيم الهوامش وتشتيت ذهن القارئ . ولهذا غالبا ما أتركها دون التنبيه عليها . وهذه الفروق هي :

١- عبارات التنـزيه والتقديس لله تعالى . فأثبت في الصلب أكمل ما ورد منها دون تنبيه على ذلك في الهامش .

٢- وهكذا صيغ الصلاة والسلام على النبي ﷺ .

٣- أنبه على الفروق التي ترجع إلى تأنيث الفعل أو الاسم في حالة وجود خطأ حسب القواعد اللغوية فقط ، مثل تذكير الضمير الذي يرجع إلى المؤنث المجازي ـ فضلا عن الحقيقي . وأما إن كان في الأمر متسع عند النحاة فلا ألتزم بالتنبيه على الفرق .

٤- الاختلافات الناتجة عن استخدام الرموز أو الاصطلاحات لبعض الكلمات المتكررة ، مثل «مح» بدلا من «محال» و «ح» بدلا من «حينئذ» وما إلى ذلك فأذكر الكلمة كاملة دون الاختصار وبلا تنبيه .

الفصل الثالث

العلامة المولى الخيالي في شرحه على النونية

نبحث الآن عن الخيالي، المتكلم الماتريدي ـ كما هو المعروف لدى الباحثين ـ ونتعرف على شخصيته في هذا الشرح ؛ هل هو ماتريدي صرف ؛ حافظ على مذهبه فيما تناوله من القضايا الكلامية كلها ، أم له آراءه الخاصة به في بعض المسائل، تجعله يبتعد عن مذهبه ويقترب إلى مذهب آخر ؛ الأشعرية مثلا .

ونبحث أيضا عن دوره في تثبيت أركان علم الكلام السني في مواجهة الكلام الاعتزالي ؛ هل كان ملتزما ومقيدا بمذهب أهل السنة دائما ، أم خرج عن الإطار العام لهذا المذهب ؛ على المستوى الموضوعي أم على المستوى المنهجي .

وكان لزاما علينا أيضا ــ ونحن نعيش مع هذه العبقرية العقلية الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي ــ أن نبحث عن مدى بعده أو قربه من المدارس الفلسفية ، المشائية خاصة التي كثيرا ما تتعارك مع المذاهب الكلامية ــ أشعرية أو ماتريدية أو اعتزالية .

وأرى من اللازم كذلك البحث عن الجانب الروحي الذي يتناوله علم التصوف ؛ هل كان للخيالي مع التصوف وأهله موقف خاص من حيث القبول أو الرفض .

ومن أجل إبراز هذه النواحي الفكرية المتعددة من شخصية المولى الخيالي أريد أن أتناول بعض ما ورد في شرحه على النونية بحيث يكون ذلك دراسة موضوعية لأهم القضايا الكلامية التي تعرض لها الخيالي في هذا الشرح ، وربما أستعين في ذلك بحاشيته الشهيرة على شرح العقائد النسفية أيضا ، وهي متناولة ومعروفة لدى الباحثين . وألخص هذا البحث في نقاط أربع ؛ الإلهيات ، النبوات ، المعاد والإمامة .

فليكنْ أول ما نسجل للخيالي من ملاحظة أنه كان واحدا من أهل السنة والجماعة ـ بغض النظر عن الماتريدية أو الأشعرية ـ بدون نزاع ، وهذا واضح من شرحه لقول الناظم « هذي عقائد عبد مذنب جان ـ يرضى بها كل موصوف بإيمان »، وقد وصف الخيالي هذه العقائد بـ« أنها عقائد أهل السنة وجماعة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين » ، هذا بعد أن مدح الخيالي قصيدةَ أستاذه في مقدمة شرحه بقوله : « وقد صنف فيه ـ أي في أصول الدين ـ المولى الهمام قدوة علماء الإسلام ـ يعني أستاذه خضر بك صاحب القصيدة النونية ـ كتابا منظما بنفائس الفرائد موشحا بجواهر العقائد . . . » ، كما هو الأمر في حاشيته على شرح العقائد النسفية [1] .

وأما أهل السنة والجماعة عنده فهم الأشاعرة والماتريدية كما هو صريح كلامه في الحواشي النسفية ومقتضاه في شرح النونية ، وهو المشهور والمستقر بين الناس . فلا شك في أن الخيالي مصيب في هذا كل الإصابة .

* * *

أولا : الإلهيات

١- مباحث الذات

أولا: إثبات واجب الوجود وتوحيد الإله

لقد عرض القرآن الكريم للأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى ، تلك الأدلة التي تكاد تكون بعينها الأدلة التي استند إليها المتكلمون في هذا الصدد ، مما يشير إلى اعتمادهم على القرآن الكريم في هذا الجانب .

فقد نبه القرآن الكريم في كثير من آياته التي تناولت العالم وخلقه إلى قدرته تعالى وبديع صنعه وعجائب أسراره ، من هذه الآيات استخلص علماء الكلام دليلا

---

(١) حاشيته على شرح العقائد النسفية : ٢١/١ .

على وجود الله سبحانه وتعالى وهو الدليل المسمى بدليل التدبير أو دليـل الإتقـان أو الإحكام ، وهو يتلخص في الاستدلال من النظر في نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدإ عقلي ، هو مبدأ العلية الذي يقضي بأن كل حادث لابد له من علة أو محدث . ولقد كان هذا الدليل من أقوى الأدلة التي استند إليها المتكلمون معتزلة وأشاعرة وماتريدية ــ وإن كانوا ، والحق يقال ، لم يتوفروا على دراسته وتفصيله ــ والفلاسفة في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، بل وجميع من تصدى لهذه المشكلة قديما وحديثا[1] .

وفي مبحث إثبات واجب الوجود لا نجد للخيالي جديدا يذكر ، إذ هو يعرض أدلة الفلاسفة والمتكلمين ويبطل التسلسل والدور بكلام يعتبر خلاصة من المؤلفات السابقة عليه ، خاصة شرح المواقف وشرح المقاصد ، إلا أن له إضافات طفيفة فيه .

وأما الوحدانية فهي تعتبر شعار الإسلام وركنه الأول ، وهي الرسالة الأولى لكل دين سماوي ، بل هي عقيدة الفطرة لدى القبائل البدائية التي لم تدنس تطورات الحركة الحضارية عقائدها الأولى . واهتم المولى الخيالي بهذا الركن الإسلامي الأول كسائر علماء الإسلام ، إلا أننا لا نجد له شيئا جديدا ينبغي أن يذكر في هذا المقام . وهو ينتقد دليل الفلاسفة على هذا المطلب قائلا « ولا يخفى أن مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية وإلا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج إلى تعين أصلا ، على أن كون الوجوب نفس ماهية الواجب إنما هو على تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ، ولا دليل عليه . بل التحقيق أنه صفة اعتبارية فلا يلزم التركب قطعا » .

نفس هذه القضية قد تعرض لها الإيجي في المواقف (٨/٤٦) ، وموقف الخيالي هنا قريب مما في المواقف حيث يعترض على طريقة الفلاسفة في إثبات

(١) انظر مثلا اللمع للأشعري : ١٨ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ١١٧-١١٩ ، لمع الأدلة لإمام الحرمين : ٨٦-٩٢ .

الوحدانية بناء على أن استدلالهم متوقف على كون الوجوب وجوديا مع أن الأمر ليس كذلك لأنه إما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير ، وكل منهما اعتبارية لاتحقق له في الخارج ، ولذا فإن استدلال الفلاسفة مما لايتم كما أرى .

وأما التركب المعنوي في واجب الوجود فالذي يظهر من كلام الخيالي أنه يمانع ذلك ، بمعنى مجرد التغاير في المفهوم بين الذات وصفاتها ، وهو لا يؤدي إلى التعدد أو التكثر اللذين يتنزه عنهما الباري سبحانه وتعالى ولا ينافي الوحدانية ولا وجوب الوجود ما دام الموجود منذ الأزل هو الذات بكمالاتها الأزلية ، وهو المقصود بإطلاق لفظ الإله .

ثانيا : حقيقة واجب الوجود

وفي مبحث هل حقيقة واجب الوجود مماثلة لباقي الحقائق قال إن جماعة من المتكلمين ذهب إلى أن ذاته تعالى يماثل سائر الذوات وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة، وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية . ولم يعين الخيالي من هؤلاء الجماعة ، وهم في الحقيقة جماعة عظيمة من مشائخ علم الأصول كما ذكرم الإمام في الأربعين وعند البيضاوي إنهم قدماء المتكلمين[1] ، وكذلك إن هذا الرأي هو ما عليه كثير من المعتزلة أيضا ، إذ نجد أبا هاشم الجبائي يضيف إلى هذه الأحوال التي بها يمتاز الذات الإلهية عن سائر الذوات حالا خامسة أيضا ، وهي الألوهية .

ثم أورد الخيالي ثلاثة أدلة لهم ، أولا أن الذات ينقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين أقسامه ، ثانيا أن المعلوم ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ، ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي . ثالثا أننا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات .

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي : ١٣٨/١ ، طوالع الأنوار للبيضاوي : ٢٦٣ .

ولكنه رفض هذا الرأي الذي اختاره هؤلاء القدماء وبعض المعتزلة قائلا بأنهم « لم يعلموا أن اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه والكلام إنما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقية فإنه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز ، على أن الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والأحكام غير معقول ، بخلاف ما إذا كانت الذوات متخالفة في الحقيقة كما ذهب إليه الشيخ الأشعري فإن الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول » .

ثالثا : إطلاق الأسماء على الله تعالى

وفي مبحث إطلاق الأسماء على الله سبحانه وتعالى عرض اختلاف الآراء قائلا « إن القوم قد اختلفوا في أسمائه المأخوذة من الأفعال والصفات دون الأعلام الموضوعة في اللغات . فقالت الكرامية والمعتزلة إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز إطلاق اسم يدل عليه من غير توقف على إذن من الشـارع . . . وكذا الحال في الأسماء المأخوذة من الأفعال . وقال القاضي أبو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه إذا لم يوهم بما لا يليق بكبريائه، وبه يشعر ظاهر قوله (ونزه الاسم عن إيهام نقصان) . وذهب الأشعري إلى أنه لابد في الكل من التوقف لعظم الخطر في ذلك » ولم يشر الخيالي إلى ما يختاره من تلك الآراء . والذي أراه صوابا هو قول الإمام الأشعري للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك ؛ فلا يجوز الاكتفاء فيه بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن من الشارع .

رابعا – الحلول والاتحاد

وفي مبحث الحلول والاتحاد من الإلهيات تعرض لما ذهب إليه قوم من الصوفية « من أن الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الأشياء ، وأنه تعالى واحد لا كثرة فيه أصلا ، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال

والسراب ، إذ الكل في الحقيقة واحد ، يتكثر وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة ، ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام ، فحينئذ لا حلول ولا اتحاد ، إذ ليس في دار الوجود غيره ديار ، لكنه خارج عن طور العـقل وقانون الشرع » .

إن الخيالي هنا لم يناقش الصوفية في القول بالحلول ولم يرد عليهم بالتفصيل؛ بل لخص موقفه في كلمتين أو ثلاث حيث قال « لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع » . وكان حريا به أن يرفع عقيرته ضد هذه الطائفة كما فعل السيد الشريف وغيره من المحققين . يقول السيد الشريف رحمه الله شارحا قول المواقف(٣٥/٨) : « (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » . وقد أثار هذا الموقف الغامض من الخيالي ثائرة الشيخ داود بن محمد القرصي (شرح داود القرصي للنونية : ١٢-١٥) والحافظ الكبير (شرح الحافظ الكبير مخطوطة ورقة : ١٠ ، ١١) وشن كل منهما الهجوم على الخيالي ؛ بل تجاوزا الحدود حتى تعرضا للصوفية بصفة عامة .

وفي نفس هذا المبحث حين تعرض لفريق آخر من أدعياء التصوف لم يوضح الخيالي رحمه الله قول هؤلاء الصوفية أيضا مزيد توضيح ؛ بل مر على القضية مرور الكرام مكتفيا بالإشارة التي ستأتي . والحق أن الحلول والاتحاد ليسا من التصوف الإسلامي بشيء ؛ بل المحققون من أقطاب التصوف كلهم كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة في قضية تنـزيه الله سبحانه وتعالى وغيرها من القضايا العقدية . وقد شرح المحققون ـ مثل الإمام القشيري في رسالته والكلاباذي في تعرفه والغزالي في إحياءه والسكندري في حكمه ـ منهم عقائد القوم وليس فيها جميعا مثل هذه الشناعات . بل كان التصوف والكلام السني وجهان لحقيقة واحدة ـ فيما أرى ـ ويتشابك كل منهما مع الآخر ويتكاتف في جميع أدوار التاريخ ؛ خاصة في الحقبة المتأخرة التي عاشها

أمثال الإمام إبراهيم اللقاني وأبي البركات الدردير والإمام الباجوري والإمام أحمد رضا خان الهندي وغيرهم . والشواهد على هذا التشابك الصوفي الكلامي كثيرة ؛ من أفضلها ما جاد به يراع الإمام القشيري ـ القطب الصوفي وواضع دستور التصوف ـ وكان في منفاه الاختياري في بلد الله الحرام مع إمام الحرمين الجويني ـ ذلك القطب الأشعري ـ من رسالة باسم « شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » وقد أدرجها بأكملها ـ خوفا من الضياع ـ التاج السبكي ـ ربيب البيت الأشعري ووليد الأسرة السبكية العريقة ـ في طبقاته الكبرى الممتعة ، وهم جميعا قدوتنا رحمهم الله رحمة واسعة وأجزل مثوبتهم .

ثم نبه على أمر زلت بشأنه أقدام أناس ؛ وهو ما يقوله الخيالي : « وههنا مذهب آخر وهو الحق بيننا ، وهو أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عنه كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد ، على ما أشار إليه الحديث القدسي « إن العبد لا يزال يتقرب إلي ، حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » ، وربما يصدر حينئذ عن السالك عبارات توهم بالحلول والاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالقال . ربنا اجعلنا من الواصلين إليك والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك إنك أنت الوهاب » .

وهذا منهج جدير بالتقدير والقبول ، نجد نفس هذا المنهج عند السعد في شرح المقاصد (٣ / ٤٣-٤٥) . إلا أني ألاحظ على هذا الاضمحلال الذي ذكره الخيالي أنه ليس اضمحلالا حسيا أو ماديا ـ إذ هو يؤدي إلى الاتحاد المرفوض ـ كما يوهمه صنيعه حيث قال « يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته » ، بل هو استغراق العبد في الله سبحانه وتعالى استغراق المعرفة والإرادة لاغير .

وقد تجاوز داود القرصي هنا في شرحه على النونية : (١٣-١٥) كل الحدود وشنع على المولى الخيالي لسبب اختياره هذا المسلك ، وأطال بما لاطائل تحته حتى

بلغ اعتدائه إلى الغزالي وغيره من الأعلام الكبار . وحمل ابتهال الخيالي هنا ودعاءه على محمل مخالف لما أراد الخيالي وليس هذا بسديد عندي . وما ذهب إليه الخيالي هنا هو الحق الذي لا مرية فيه ـ كما أرى ـ بل يمكن تبريره بنصوص كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، مثل ما ذكر في القرآن الكريم (من الآية ٦٥ إلى ٨٢ من سورة الكهف) من قصة سيدنا موسى عليه السلام مع العبد الصالح ـ يقال إنه سيدنا بليان أو بليا بن ملكان خضر عليه السلام ـ التي تدل على جواز صدور بعض الأفعال المخالفة لظاهر الشرع من الذي استغرق في الله سبحانه وتعالى، وفي نفس الوقت يكون لتلك الأفعال أو الأقوال محامل حسنة لا يعرفها إلا مثل هذا العبد الذي قال الله سبحانه وتعالى فيه ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾(الكهف:٦٥) [١] ، ومن المعروف أيضا أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين سمع خبر وفاة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنكر هذا الخبر وغضب غضبا شديدا لمن قال إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد توفى وتحداه بالسيف حتى تصدر سيدنا أبو بكر رضي الله عنه بهمة عالية لتهدئة هول هذا الموقف وتدبير شؤون الأمة ، ولم يكن عمر قد ارتكب مخالفة الشريعة بهذه الفعلة ؛ بل الذي حدث هو فقدان التوازن العقلي لشدة حبه للحبيب المصطفى الذي لم يكن بوسع عمر أن يتحمل خبر وفاته . وهذه حقيقة لا ينكرها إلا أحد رجلين ؛ إما عدو معاند للتصوف أو الذي لم يعرف حقيقة مذهب القوم فربما يكون له بعض العذر .

خامسا : نفي الجهة والحيز عن الله تعالى

لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في الكلام عن الله الواحد الأحد ، وهذا الإله منزه عن مشابهة مخلوقاته ، ليس كمثله شيء، متعاليا عن التصور العقلي والحسي مخالفا للحوادث . ولكن بعض الآيات أو الأحاديث المتشابهة قد أسيئ فهمها من قبل البعض ، حتى أجروا هذه النصوص

---

(١) انظر للتفصيل الخضر بين الواقع والتهويل لمحمد خير رمضان يوسف : ١٠٥-١٦٧

على ظاهرها فوقعوا في التشبيه والتجسيم ، وبعض من أولها انتهى إلى التعطيل ، واستطاع أهل الحق أن يتوسطوا فأقروا بها مع صرفها عن معانيها الظاهرية اعتمادا على دلائل التنزيه القطعية .

وهنا في مبحث نفي الجهة والحيز عن الله سبحانه وتعالى صرح الخيالي بمذهب أهل الحق ـ الأشاعرة والماتريدية ـ إلا أني كنت أنتظر منه الإشارة إلى بلبلة أحدثها ابن تيمية والتيميون بعده من إثبات الجهة والمكان لله سبحانه وتعالى ونسبة ذلك إلى سلف الأمة . ولكن الخيالي لم يفعله ، ولعل سبب ذلك هو أن مذهب التيميين لم يكن معروفا في بلاد العجم على العكس من البلاد العربية ، ولذا نجد من علماء العجم أمثال الإيجي والجرجاني والسعد قد أهملوا هذا التنبيه المهم باستثناء الجلال الدواني في شرحه على العضدية والبياضي في إشارات المرام ثم ذلك الجهبذ العملاق الكبير الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ونجد علماء البلاد العربية أمثال السبكيَّيْن ـ الوالد والولد ـ والتقي الحصني وابنَيْ حجر ـ العسقلاني والهيتمي ـ وكثير غيرهم قد نبهوا على ذلك . وفي نظري ـ وإن لم يكن الخيالي مقصرا في الأمر للسبب الذي قلت ـ إن لهذا التنبيه وهذه الإشارة أهميةً كبيرةً لإزالة اللبس الذي حدث بتصرفات التيميين وتلبيساتهم في هذه القضية خاصة في الحقبة المتأخرة بعد ظهور فتنة التكفير من نجد .

وفي معرض الرد على متمسكات المجسمة من النصوص الواردة في القرآن والسنة أجاب بـ« أنها ظواهر ظنيات ، فلا تعارض القطعيات الدالة على نفي المكان والجهة ، فإما أن يُفَوَّضَ العلمُ بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم أو تأول بتأويلات متطابقة للأدلة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا إلى السبيل الأحكم» . هذا كلام نفيس فيما أرى ، إلا أني ألاحظ على تعبير الخيالي (كما هو دأب السلف) بأنه ينقصه الدقة ـ فيما أرى ـ حيث يوهم أن جميع السلف كانوا منكفين عن التأويل في حين أن الواقع ليس كذلك ؛ بل هناك من

السلف من أول تأويلا تفصيليا ـ لا إجماليا فقط لأن التفويض نفسه تأويل إجمالي حيث صرف اللفظ عن معناه الظاهر ـ مثل عبد الله بن عباس رضي الله عنه وغيره ، وحتى الإمام أحمد رحمه الله ـ وهو أبعد الناس عن التأويل ـ قد اضطر لتأويل بعض المتشابهات رغم أنف من اندسوا في صفوفه وانتسبوا إلى مذهبه جورا وبهتانا[1]. ولذا فإن تعبير صاحب المواقف[2] « وعليه أكثر السلف » تعبير دقيق مطابق للواقع .

واضح من تقرير الخيالي هذا ـ ومن كلامه في الحواشي النسفية (١٠١/١ ، ١٦٢) ـ أنه لم يكن تيميا في قضية التأويل ولا معتزليا ؛ بل وقف موقف المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية الآخذين إما بالتأويل الإجمالي ـ كأكثر السلف ـ أو التأويل التفصيلي كأكثر الخلف . وهو موقف صحيح تبناه أهل السنة والجماعة عبر القرون إلا من فارق الجماعة .

ثم في معرض الاستدلال على نفي الحيز نراه قد عدل عن أدلة أسلافه القدامى ـ مثل الأشعري وإمام الحرمين والإيجي والسعد ـ إلى دليل آخر . لأنه أدرك ضعف أدلتهم إذ يرد عليها الواردات ، وقد أوردها فيما بعد بصيغة التضعيف ـ مثل « وقد يقال » « وقد يستدل » ـ مشيرا إلى تلك الإيرادات وما يقال في جوابها . هذا الذي فعله الخيالي هو نفس موقف الفناري أيضا حيث لم يرتض أدلة صاحب المواقف وقال : « فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة ، فيلزم حدوثه ، لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا . . » ، ويبدو لي أن الخيالي قد تأثر بالفناري . (حاشية الفناري على شرح المواقف : ٢٣/٨) .

ثم إن الذي صوب سهام النقد إلى أدلة القدامى هو الآمدي (غاية المرام: ١٨١)، وقد أجاب أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على اعتراضاته تلك واستروح في

---

(١) انظر في تأويل الإمام أحمد لبعض المتشابهات البداية والنهاية لابن كثير : ٣٢٧/١٠ ونقض قواعد التشبيه للدكتور عمر عبد الله كامل : ٧٣-٨٧ .

(٢) انظر المواقف للإيجي : ٢٨/٨

النهاية (هوامش على العقيدة النظامية : ٩١) قائلا : « وبرغم انتقاد الآمدي هذا وستظل طريقة إمام الحرمين – أي طريقة القدامى – في التنـزيه هنا هي الطريقة المثلى في نظرنا » . إلا أني لا أتفق معه كل الاتفاق في هذه الدعوى حيث وجدت من أركان نهضة علم الكلام اثنين – الخيالي والفناري – لم يعتمدا على تلك الطريقة واستبدلاها بطريقة أخرى ، فكيف تكون طريق الجويني هي الطريقة المثلى ؟

* * *

٢- مباحث الصفات

وفي مباحث الصفات لم يخرج عن الإطار العام لمذهب الأشاعرة والماتريدية، إلا أن له بعض المواقف الخاصة به ، ويتبين ذلك من الاستعراض الآتي .

أولا: صفة الحياة

وفي إثبات صفة الحياة لله تعالى أورد اعتراض أبي الحسين البصري المعتزلي على دليل الجمهور القائل بأنه لو لم يكن له تعالى صفة الحياة « لكان اختصاصه تعالى بصفة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص » ، واعتراض أبى الحسين البصرى على هذا الدليل يتمثل في« أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة ، فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر من غير لزوم تخصيص بلا مخصص ، على أنه منقوض بتلك الصفة المخصصة ، فإنه إن كان لمخصص آخر يلزم التسلسل وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح» . ولم يجب الخيالي على هذا الاعتراض ولم يأت أيضا بدليل آخر يدعم به رأي الجمهور ؛ الأمر الذي يدل على استحسانه لذلك الاعتراض متابعا في ذلك الرازي حيث وصف اعتراض البصري بأنه « حسن» .

وكان حريا به أن يحسم الخلاف في هذا الموضوع لأنه ربما يفهم من صنيعه هذا عدم الاحتياج إلى الاستدلال العقلي على صفة الحياة أو عدم الفائدة فيه . وكيف يمكنه أن يترك المشكلة دون حل والأشاعرة والماتريدية جميعا قالوا إن صفة الحياة

من الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى ومن ثم فهي بحاجة إلى الاستدلال العقلي لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا على حد تعبير السعد . ولهذا أيضا فقد حاول بعض المتأخرين ــ مثل البياضي في إشارات المرام (١١٨) ــ أن يجيب على الاعتراض المذكور ــ أيا كان قيمة هذه الإجابة .

ثانيا: صفتا السمع والبصر

وفي صفتي السمع والبصر نجده لا يعتمد على الاستدلال العقلي . وما نفهم من كلام الخيالي هنا أنه قد اعتمد في إثبات هاتين الصفتين على الضرورة الدينية دون الاستدلال العقلي الذى انتهجه الأشعري والماتريدي وأصحابهما القدامى . وكأني بالخيالي قد أدرك ضعف ما في هذا النوع من الاستدلال حيث إنه يتوقف على مقدمات «لا صحة لها» على حد تعبير شارح المواقف ، ثم إن دليل الغزالي أيضا ــ رغم إيراد الخيالي له ــ معرض لوجوه النقد ، وإليه أشار بقوله «وفيه ما فيه» . وفى الحقيقة إنهما ــ دليل القدامى والغزالى ــ ليسا دليلين ؛ بل هما صورتان لدليل واحد، تنطلقان من فكرة واحدة ، وهى إثبات الكمال[١] . هذا لو أننا تأملنا ما ذكره الغزالى فى قاعدة الكمال والنقص ــ وهى التى اتكأ عليه الآمدي فيما بعد من الأشاعرة كثيرا، منقدا قاعدة قياس الغائب على الشاهد ــ لوجدنا أنها هي أيضا تعتمد على قياس الغائب على الشاهد ، فأينما تولى المتكلم هنا بالعقل فثم محذور هذا القياس ، لأنه لا يتصور الكمال والنقص إلا بما يعرفه فى الشاهد ثم يقيس الغائب عليهما بعدئذ[٢]. فلعل الخيالي هنا أشار إلى ما نبه عليه الرازي بقوله عن هذه القاعدة «وهذا ضعيف لأن . . .»[٣] .

وهذا الاعتماد على النقل فى هذه الصفات ظاهرة تغلبت على الأشاعرة منذ توجيه الرازي ــ في أكثر من كتاب له ــ الانتقادات العنيفة إلى الاستدلالات العقلية ،

---

(١) فخر الدين الرازى وآراءه الكلامية للدكتور محمد صالح الزركان : ٣١٨
(٢) هوامش على النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل : ٢٢٦
(٣) المحصل للرازي : ١٧٢

موليا وجهه نحو الاعتماد على دلائل الشرع ، وما كان للخيالي إلا أن يسير مع السائرين . ولا يعني هذا أن المتأخرين جميعا قد سلكوا مسلك الرازي ، كيف وإن أعظم رجل جاء بعده من الأشاعرة ألا وهو الآمدي قد خالف الرازي وانتقده واصفا دليله أنه « من قبيل الظنيات التخمينيات ، وذلك لا مدخل له فى اليقينيات »[١] . وكان حريا بأستاذنا الجليل فضيلة الدكتور محمد عبد الفضيل ـ حفظه الله ـ أن يشير إلى مخالفة الآمدي هذه فى هوامشه القيمة على النظامية ، حين قال « وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة بغير استثناء تقريبا »[٢] .

ثالثا : صفة الكلام

وفي صفة الكلام بدأ قائلا :بـ« أنه تعالى ذو كلام ليس من جنس الأصوات والحروف ، وهو أنه قد تقرر فيما بين أهل اللغة إطلاق الكلام على النفسي ، وتواتر عن الأنبياء النقل بأنه متكلم ، ومعناه على طريقة اللغة أنه محل للكلام لا أنه يوجده كما يزعمه المعتزلة ، ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي» . وسار على نهج أسلافه ، ولم يختلف الخيالي عن التيار العام الذي جرى عليه عامة الأشعرية والماتريدية من البدأ بالكلام النفسي ، إلا أني أرى أن هذه البداية بداية ملتبسة ، وفتحت الباب واسعا لتوهمات المتوهمين كما صرح بذلك أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل[٣] .

وهذه التفرقة بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث هي ما انفرد به أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، وخالفهم فيها سائر الفرق . ثم إن الحديث عن هذه

---

(١) غاية المرام : ١٢٣ ، أبكار الأفكار : ٤١٠/١

(٢) هوامش على العقيدة النظامية للأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل : ٢٢٧ .

(٣) انظر هوامش على العقيدة النظامية : ٢٦٠ ، ٢٦١ وللعلامة أحمد رضا الهندي البريلوي الماتريدي مقالة نفيسة بعنوان« أنوار المنان في توحيد القرآن» انتقد فيها بعض ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية في موضوع صفة الكلام . وهي تنبئ عن علو قدره في علم الكلام .

التفرقة أدى بالبعض إلى تقريب شقة الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة . هذا ما فعله الرازي (المحصل : ١٨٤ ، الأربعين : ٢٤٩/١) والآمدي (غاية المرام : ١٠٠) وصاحب المواقف (شرح المواقف : ١٠٥/٨ ، ١٠٦) والمقاصد (شرح المقاصد : ١٠٧/٣) ولعل الجويني قد سبقهم في هذا (الإرشاد : ٤٤-٥٩) ، فالحروف والأصوات أداة يفهم بها الكلام القديم لا أن الحرف والصوت نفس الكلام القديم . إذا يتفق أهل السنة مع المعتزلة في أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني المقصودة ، ويصبح النزاع بين الفريقين محصورا في إثبات المعنى النفسي أو نفيه ، فأهل السنة يثبتونه والمعتزلة ينفونه ، لكنهم ـ المعتزلة ـ لو أثبتوا وجوده لما أمكنهم نفي قدمه . يقول الآمدي « فما أثبتوه معجزة فلا نثبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه »، ولكن الكلنبوي ينكر ذلك مقررا أن الخلاف حقيقي بين الفريقين باعتبار أن عنوان الموضوع، وهو حقيقة « الكلام » هو محور الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة (حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العضدية : ٢٣٢/٢) .

ومن حديثه في صفة الكلام نلاحظ أن المولى الخيالي قلما أولى لمسألة من مسائل العقيدة اهتماما يضارع اهتمامه بصفة الكلام ، ولم يكن بذلك بدعا من المتكلمين أفليس « الكلام » هو عنوان هذا العلم بجملته ؟ وبكل ما احتوى عليه من أصول ومسائل ، أو لم تكن صفة الكلام هى أساس محنة راح ضحيتَها الكثيرون من العلماء؟ أمثالُ الإمام أحمد وغير أحمد !

رابعا: صفة الإرادة

وفي صفة الإرادة نراه متكلما صلبا من متكلمي الأشعرية أو الماتريدية ؛ يثبت صفة الإرادة ويفند اعتراضات الفلاسفة والمعتزلة وأطال فيه الكلام إلا أنه لا يشتمل على جديد . وأنهى هذا المبحث قائلا : « والعجب ممن تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات الله تعالى وصفاته ، وأهملوا مباحث القدرة والإرادة مع كونهما من أمهات أصول الدين . فإن السعي في تشييد غيرهما مع إهمالهما ليس إلا كبناء القصور على الثلوج » .

ولا يسعني هنا إلا أن أختلف مع المولى الخيالي في نسبة هذا الإهمال المذكور إلى علمائنا القدامى . فإنهم قد بذلوا جهودا فائقة في تثبيت أمهات الأصول بما فيها صفتا القدرة والإرادة ، ومؤلفاتهم الموجودة بين أيدينا خير شاهد على هذا . وقد عرّض الحافظ الكبير بالخيالي لسبب هذا الاتهام ، وإني لأراه ـ الحافظ الكبير ـ وجيها في هذا التعريض به[1] .

خامسا: زيادة الصفات على الذات

ولقد جرى السلف الصالح من الصحابة والتابعين على الإيمان بالله الواحد المتصف بجميع صفات الكمال التي ثبتت بالكتاب والسنة الصحيحة دون خوض في تفاصيل ما يتعلق بذلك ، حتى ظهرت البدعة في الأمة الإسلامية بالتعطيل والتجسيم والخوض في تفاصيل الصفات بالباطل ، فكان ظهور إمام أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعرى على رأس القرن الثالث ، فقد أثبت الصفات الإيجابية ولكنه توقف عن القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات ، ووافقه على ذلك معاصره إمام الهدى أبو منصور الماتريدي أيضا ، وجرى أتباعهما على ذلك ، بل إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن « الله تعالى بجميع صفاته واحد ، وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل ، وصفات الله وأسمائه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة »[2]. ويتبين من هذا العرض كيف نشأت هذه الصيغة الأشعرية المشهورة ، وأنها ليست تخص الأشعري ولا الأشاعرة »[3] .

والخيالي في مسئلة زيادة الصفات كسائر الأشاعرة والماتريدية يرد على ما ألزمهم المعتزلة من أن « في إثبات الصفات قولا بتعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة منها ، فما بال من أثبت أكثر من ذلك » بكلام « حاصله أنا لا نسلم أن إثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر وإنما

---

(١) انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ١٨ .

(٢) بحر الكلام لأبي المعين النسفي : ١٥ .

(٣) الآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٢١٦ .

يلزم إن لو كانت غير الذات والنصارى وإن لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لا خفاء فيه ، حيث جوّزوا انتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه السلام».

ثم يتابع الخيالي ـ وهو على سبيل إرخاء العنان للخصم ـ قائلا : «هذا والظاهر أن تكفير جميع فرق النصارى إنما هو لإنكارهم نبوة سيدنا محمد عليه السلام ، وإلا فحديث الانتقال لا يطّرد في الكل» . وهذا منه كلام دقيق لم يلتفت إليه معظم من تكلموا في هذا الموضوع ـ فيما أعلم ، وقد رأيت للشيخ محمد بن عبد العزيز الفرهاري كلاما نفيسا في هذا الصدد جديرا بالمراجعة[1] ـ تحت انبهار إلزامات المعتزلة .

وأحب أن أضيف شيئا أيضا مقتديا بالمولى الخيالي رحمه الله ؛ هو أن الله سبحانه وتعالى ـ رغم أنف المعتزلة ـ لم يصرح بأن سبب تكفير النصارى هو قولهم بثلاثة قدماء ؛ بل لقولهم بثلاثة آلهة حيث قال ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (المائدة ١١٦)، ولا يعني هذا أننا نقول بثلاثة قدماء متغايرة هي الصفات ، بل يعني فقط الإشارة إلى أن إلزامات المعتزلة لا تجعلنا ـ معشرَ أهل السنة والجماعة ـ نبهر ونندهش .

سادسا: صفة القدرة

وبالنسبة إلى إثبات صفة القدرة فإنه لم يخرج عما عليه جمهور أهل السنة ، وقد رد على الفلاسفة النافين للقدرة محتجين «بأن تعلقها بأحد الضدين إن كان لذاتها يلزم انتهاء القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وأنه باطل قطعا ، وإن كان لا لذاتها يلزم التسلسل»[2] . وذكر جواب أهل السنة[3]«بأن تعلقها بأحد الضدين بالإرادة التي من شأنها أن يتعلق بذلك من غير احتياج إلى أمر آخر» .

---

(١) انظر كتابه النبراس شرح شرح العقائد : ١٢٩ .

(٢) هذا أقوى شبه الفلاسفة لنفي القدرة وإثبات الإيجاب لأنه الذي «عليه يعولون وبه يصولون» كما وصفه الإمام الرازي في الأربعين (١٧٦/١) و تابعه عليه السيد الشريف في شرح المواقف (٦١/٨) .

(٣) وهذا الجواب هو اختيار أكثر العلماء كما في الأربعين : ١٧٩/١ ، وانظر أيضا شرح المواقف : ٦٢/٨ .

وتعرض أيضا لشبهات المنكرين لعموم قدرته تعالى من الثنوية القائلين بأنه تعالى لا يقدر على خلق الشر وإلا لكان خيرا وشريرا معا ، والنظام المعتزلي وأتباعه القائلين بأنه لايقدر على خلق القبيح ، وعباد وأتباعه القائلين بأنه لا يقدر على خلق ما علم أنه لا يقع لامتناعه أو يقع لوجوبه ، وأبي القاسم البلخي وأتباعه القائلين بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد ، والجبائية القائلين بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد ورد على دعاويهم جميعا بمثل ما نجده عند أسلافه من متكلمي أهل السنة والجماعة .

سابعا: صفة العلم

وفي صفة العلم نراه يفضل دليل الإتقان على دليل القدرة لإثبات هذه الصفة ، ولا شك أنه هنا متابع للجمهور من متكلمي أهل السنة والجماعة .

وأما فيما يتعلق بعلم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات فقد حاول الخيالي أن يدفع التهمة عن الفلاسفة قائلا : «أن ما نسب إليهم من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بالطبايع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا إليه . والتحقيق أنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ، ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا أبد الدهر كالعلم بالكليات» .

قد خالف الخيالي هنا ـ (وفي حاشيته على شرح العقائد (١٠٣/١) أيضا) ـ ما هو المشهور لدى العلماء فيما يتعلق بمذهب الفلاسفة . ومعلوم هجوم الغزالي عليهم لأسباب من أبرزها هذه القضية . وقد برر الغزالي هذا الهجوم ، وأقره المحققون في ذلك ؛ حتى ألد أعداءه ابن رشد ـ الفيلسوف الذي يعرف أقوال زملاءه الفلاسفة جيدا .

في الواقع إن الغزالي كان محقا ومصيبا في نقده للفلاسفة ، فقد عرض آراءهم بكل دقة وأمانة لم يدلس عليهم شيئا ولم يزور مقالتهم ؛ بل إنه أضفى عليها إشراقا وبهاء ، يتضح هذا جيدا حين يقارن المرء ما جاء في كتب ابن سينا مثل الشفا

والإشارات والنجاة وما جاء في تهافت الفلاسفة للغزالي . وقد تبع الغزالي جم غفير من المحققين في الرد على الفلاسفة يصعب حصرهم . ومذهبهم في الحقيقة هو ما حرره الغزالي وحده .

إلا أني لا أنسى مخالفة بعض العلماء لتحرير الغزالي هذا ، ولعل أولهم قطب الدين الرازي ثم تبعه البعض من أمثال الشريف الجرجاني في شرح المواقف (٨٦/٨، ٨٧) والخيالي هنا والسيالكوتي في حاشيته على الخيالي على شرح العقائد . ولكن ما فهموه ليس من مذهب الفلاسفة في شيء في ضوء نصوص الفلاسفة أنفسهم ، لأنهم فعلا أنكروا علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات . وإن لم ينكروا ــ كما ذهب إليه الخيالي ــ فما هو السبب في قيام هذه المعركة الطاحنة بين الفريقين . بل إن ابن رشد نفسه لم يتفق مع ابن سينا وعاب عليه ذلك[1] . فما فهمه الخيالي وغيره هو فهمهم هم ، وما كانوا مصيبين فيه ، ولم يكن لديهم تبرير كاف لمخالفة الغزالي رحمه الله في القضية .

ثامنا: عموم الإرادة

وحينما تناول قضية عموم إرادته تعالى ــ في معرض الرد على المعتزلة ــ قرر «أن الرضا أخص من الإرادة لكونه عبارة عن الإرادة مع ترك الاعتراض ، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها» . وهذا الذي قرره هو في الحقيقة طريقة الأشعري القائل بـ«أن الإرادة ملزومة للرضا ، والرضا ليس بلازم للإرادة»[2] بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر مرادا لله سبحانه وتعالى دون أن يكون هذا الأمر مرضيا عنده بالضرورة ، وأما

---

(١) انظر تهافت التهافت لابن رشد : ٦٧٦/٢ . واتخذ ابن تيمية أيضا نفس موقف الغزالي في الرد على الفلاسفة ، إلا أنه يرى أن شناعة «إنكار الفلاسفة لقدرة الله ومشيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات» ، وكان له هدف غريب وراء إصدار هذا القول يعلم من الرجوع إلى كتابه الرد على المنطقيين : ٥٦٨ ، ٥٦٩ .

(٢) الروضة البهية لأبي عذبة : ٩٧ .

أبــو حنيفة فـ« قائل إن الإرادة والرضا أمران متحدان »[1] . وعلى هذا فإن الخيالي ــ تبعا للمولى خضر بك لأنه كان يشرح مضمون قصيدته ــ نراه قد ابتعد عن مذهب الماتريدية هنا .

وفي الحقيقة إن ما ذهب إليه الأشعري والذي اختاره الخيالي هنا هو الحق في المسئلة في ضوء النصوص من القرآن والسنة ، غير أن المثير للدهشة أن هذا الاتجاه المتسق مع منطق المذهب الأشعري واختيار إمامه ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدي معظم مفكريهم[2] .

تاسعا: صفة التكوين

من أبرز النقاط التي اختلفت حولها وجهة نظر الماتريدية عن الأشعرية صفة التكوين . فهي عند الماتريدية صفة قديمة لله تعالى وواجبة شأن سائر صفات المعاني ، زاعمين أن صفة القدرة الإلهيـة تعنـي صحـة فعـل الشـيء أو تركـه لكنهـا لا تعني الإيجاد الفعلي أي « التكوين » بفروعه المتعددة من خلق أو رزق ، ومن ثم فلا تصلح القدرة بمفردها في الإيجاد[3] .

بينما هي ــ التكوين ــ عند الأشاعرة ليست صفة زائدة على صفات المعاني السبع وليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله سبحانه وتعالى ؛ بل هي عبارة عن مجرد صدور أثر من الآثار عن صفة القدرة الإلهية ، ولا معنى للخالق ــ كما يقرره الإمام الرازي بجلاء ــ إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله[4] .

وفي صفة التكوين نجد الخيالي يدافع عن الإمام الأشعري رحمه الله فيما اتهم به من قبل البعض في تفسير قوله « التكوين عين المكون » وذب عنه ملتمسا لكلامه

---

(١) الروضة البهية لأبي عذبة:٩٧، والقضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه لمونتجمري وات : ٢٧٢.
(٢) انظر هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على العقيدة النظامية : ١٩٧ .
(٣) انظر هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل : ١٤ .
(٤) انظر شرح أسماء الله الحسنى للإمام الرازي : ٤١ .

محملا يليق به قائلا : « والظاهر أنه أراد بذلك أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هناك إلا الفاعل والمفعول ، وأما الحالة التى يعبر عنها بالتكوين وغيره فهو أمر اعتبارى . . . » ويظهر من بحثه هذا روح الإنصاف ونبذ التعصب ، ورأيناه قد جعل هذا الخلاف ـ الذي بذلت جهود شاقة لجعله من كبريات القضايا الفارقة التى تميز الأشعرية عن الماتريدية ـ هينا بسيطا كما فعل ذلك بعض المحققين من قبل ومن بعد[١] .

عاشرا: مبحث الرؤية

كل من أثبتوا الجسمية أو الجهة هان عليهم إثبات رؤيته تعالى بالأبصار . ومن هؤلاء الكرامية والتيميون والسالمية والبكرية . والذين نفوا هذه الرؤية ـ وهم المعتزلة والجهمية ومن تابعهم من الخوارج والشيعة والنجارية والفلاسفة ـ إنما يستندون إلى نفي الجهة والجسمية مؤولين للنصوص الواردة فيها[٢] .

ولكن الصعوبة الحقيقية إنما تواجه أهل السنة والجماعة ـ الأشاعرة والماتريدية ـ المجمعين على نفي الجهة والجسمية عن الله سبحانه وتعالى القائلين في نفس الوقت بتلك الرؤية بالبصر للمؤمنين يوم القيامة . وهنا تشتت بهم الطرق في إثبات هذا المطلب ، فاعتمدت الماتريدية ـ ومعهم من الأشاعرة قلة ـ على النقل فقط ، في حين أن الأشاعرة منذ إمامهم الأول ـ ومعهم من الماتريدية كثرة[٣] ـ

---

(١) ومما يدل على أن لاختلاف بين جناحي أهل السنة في هذه القضية لم يكن انشقاقا يصعب رأبه بل هو اختلاف بين وجهتي نظر قريبتين انحياز الإمام كمال الدين ابن الهمام – وهو من هو في مذهب الماتريدية – إلى رأي الأشاعرة - كما قال أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل - انظر الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي : ١٣٦ وهوامش الدكتور محمد عبد الفضيل عليه : ١٣-٢٧ .

(٢) الآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٣٦٧ .

(٣) وما تفوه به ملا أحمد من اتفاق المحققين على القدح في الأدلة العقلية غير مطابق للواقع . انظر تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي : ١٥٦/٢ ، ٢٨١-٢٨٦ ، ٢٤٠/٥ ، ٢٤١ ، كتاب التوحيد له : ٧٧-٨٥ ، الإرشاد : ٧٥-٧٨ ، تبصرة الأدلة : ٣٨٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، غاية المرام : ١٧٤ ، شرح المواقف : ١٤٤/٨ ، ١٤٥ ، شرح العقائد النسفية مع حاشية ملا أحمد : ١٣٦/١-١٣٩ ، الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي : ٢٠٠ ، ومقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد للإمام الماتريدي : ٢٥ والآمدي وآراءه الكلامية د . حسن الشافعي : ٣٦٧-٣٧٦ .

لا يرون بأسا في الاستدلال العقلي لإثبات هذا المطلب ، رغم تنافره مع أصولهم واعترافهم بتعذر الشروط العادية للرؤية .

وهنا نجد الخيالي قد أشار إلى طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري فى الاستدلال على هذا المطلب بالأدلة العقلية ، مرتئيا أن هذه الطريقة لا تفضي سالكها إلى المطلوب ، ومفضّلا طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي التي تعتمد على الأدلة السمعية ، واستأنس في ذلك أيضا بأنه اختيار الإمام فخر الدين الرازي فى كتابه الأربعين في أصول الدين ــ والحق أن الشهرستاني قد سبق الرازي في هذا الصنيع[1] . ولكن المولى الخيالي لم يذكر ــ عمدا أو سهوا ــ أن هناك جماعة من الماتريدية تركوا مذهب إمامهم في هذا وانضموا إلى الإمام الأشعري كما انشق الرازي عن مذهبه وانضم إلى رأي الماتريدي[2]. وكان عليه أن يذكر هذا أيضا حتى يعرف القارئ تبريره الكافي لترجيحه كفةً على كفةٍ .

وأثناء رده على مزاعم المعتزلة في إنكار رؤيته تعالى قال : «ولا يليق بشأن الأنبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يعرفه جهلة المعتزلة» . ويدل هذا الأسلوب على مدى كراهيته للاعتزال بلا شك كسائر علماء أهل السنة والجماعة .

الحادي عشر: العلم بحقيقة الله تعالى

وفي مبحث هل أن حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا ؟ ذكر أن الفلاسفة والغزالى وإمام الحرمين وجماعة من الصوفية منعوه ، والجمهور من المتكلمين جوزوه ، ثم اختلفوا فى وقوعه ، فنفاه المحققون منهم وأثبته الآخرون ، ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته تعالى فى الآخرة .

وألاحظ على كلام الخيالى هذا ؛ وقد نسب إلى جمهور المتكلمين جواز القول بأن حقيقة ذاته تعالى معلومة للبشر ، أن فى هذه النسبة نظرا . وفى الحقيقة إن هذه

---

(١) انظر نهاية الإقدام للشهرستاني : ٣٦٩ .

(٢) انظر مثلا مقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد : ٢٥ .

المسئلة تتصل بمبحث الوجود والماهية . ومذهب الأشاعرة هو أن الوجود غير زائد على الماهية ، ومما يوضح موقف جمهور الأشاعرة بهذا الصدد اختيارهم أن « واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية »[1] و« أن إطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير »[2] . ويتبين من هذا أن إثبات الوجود لله تعالى لا يعنى الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات ، وكون الوجود نفس الماهية لا يعني إلا أن الوجود ليس بزائد على ماهيته تعالى . ومع وضوح هذا فإن البعض يرتب على قول الأشاعرة بأن الوجود ليس بزائد على الماهية أنهم قائلون بإمكان معرفة ماهيته تعالى ، وهذا اللبس قد أحدثه الرازى فى بعض مؤلفاته[3] وتابعه عليه بعض الباحثين[4] حتى بعض المتكلمين ونرى الخيالي أيضا هنا قد جانبه التحقيق .

وبعد عرض الآراء المختلفة وأدلة كل منها أبدى الخيالى رأيه فى هذه القضية قائلا « إن هذه المسألة وجدانية فالحاكم بحصولها بأنفسنا فى الماضى والحال ليس إلا الوجدان وأما فى المستقبل فلا طريق إلى الجزم بها سوى السمع ، وكذلك الطريق إلى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى أو فى الحال أو فى الاستقبال هو السمع ، فحيث لا سمع ينبغى أن يتوقف ويتردد » ، وهكذا كان مذهبه هو التوقف فى هذه المسئلة .

ويلاحظ على هذا أن الخيالى لم يكن يرى أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي بل يرى أن الخلاف معنوي وحينذاك فقط يتحقق معنى التوقف .

ولكني أميل إلى الرأي المقابل الذى يقرر أن الخلاف هنا مجرد خلاف لفظي لا معنوي ، ولا ينبغى أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ذلك التراشق بالحجج ، فالنافون

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي : ٢٥٢/١ .

(٢) غاية المرام للآمدي : ٤١ .

(٣) انظر المحصل للرازي : ١٨٨ .

(٤) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان : ٢٠٢ .

ينفون معرفة الكنه ، والمثبتون يثبتون أن الذات معلومة أي متصورة ، وكلاهما على حق بشرط أن لاينفى الأولون مطلق العلم بالذات وأن لا يدعي الآخرون الإحاطة بكنه الذات نفسها[1].

يقول الإمام الغزالي أثناء حديثه عن هـذا الموضـوع : «لو قـال العـارف : لا أعرفه صدق من وجه ، ولو قال : أعرفه صدق من وجه . ومثاله الذي يعرض عليه خط منظوم ويقال له هل تعرف كاتبه ؟ إنه موجود حي قادر عالم سميع بصير لأن الكتابة لا تتم إلا بهذه الصفات وأنه ليس بجماد ولا نبات ولا بهيمة . فيقول : نعم قد عرفته ، وله أن يقول إني وإن عرفت هذا كله فإني لا أعرفه»[2] .

* * *

٣- مباحث الأفعال

أولا: خلق أفعال العباد

وفي مبحث خلق أفعال العباد نجده يقول «ذهب أكثر أهل الحق إلى أنها مخلوقة لله تعالى إبداعا واخترعا وإنما للعباد كسبها ومقارنة قدرتهم إياها» وواضح من هذا الكلام أنه نفس كلام أهل السنة والجماعة ـ وهم المراد بأهل الحق ـ ، وربما نشم منه رائحة الأشعرية حيث نص على أن للعبد مقارنة قدرته للفعل وهو الكسب عند الأشعري كما فسره (فيما بعد) هو ـ وإن كان لي فيه وقفة سيأتي بيانها قريبا إن شاء الله ـ حينما أتناول مبحث الكسب .

وقد يؤيد رأيي ـ هو ميله إلى الأشعرية أو على الأقل ضعف تمسكه بمذهبه الماتريدي ـ ما فعله في معرض الاستدلال على أن خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى ،

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي : ٤٨٣/١ والآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي : ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٢) ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق أستاذنا الدكتور محمود حمدي زقزوق : ١٩ .

إذ استدل على هذا المطلب بدليل ـ وهو ثالث أدلته هنا[1] ـ «أن العبد لو كان موجدا لأفعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها ، فلابد أن يتوقف ترجيح أحدهما على الآخر على مرجح سواء كان ذلك اعتقاد النفع أو ميلا يتبعه أوصفة أخرى من شأنها التخصيص ، وإلا لكان صدوره عنه اتفاقيا لا اختياريا ، وينسد باب إثبات الصانع أيضا ، فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره ، وإلا يلزم التسلسل فهو من غيره ويبطل الاستقلال ، على أن الفعل لابد وأن يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات ، فيلزم الاضطرار المنافي للاختيار» .

ولا أرى نفسي بحاجة إلى التوضيح أمام نصاعة هذا البيان ، وواضح أن هذا الدليل لايمكن الاعتماد عليه إلا لأشعري يرى أن العبد مضطر في صورة مختار ، ولا يعتمد عليه ماتريدي ينكر الاضطرار ويصف مذهب الأشعري بالجبر المتوسط ـ غير أن هذا الجبر يلزمهم أيضا فيما أرى . ولذلك نجد القاضي صدر الشريعة الحنفي يحاول تفنيد هذا الدليل محاولةً مستميتةً بعد أن أظهر حزنه الشديد على «أن كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينا ، والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على مقدماته منعا . . .»![2] .

أيا كان فقد اعتمد الخيالي في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على هذا الدليل . وهل هذا يدل على انحيازه إلى الأشعرية أم أنه كان ممن «لايعتقدونه يقينا ولم يوردوا عليه منعا»ـ غافلا أو متغافلا ـ فهذا أمر لا يمكنني الحكم عليه إثباتا أو نفيا .

---

(١) هذا هو الدليل الأول في الأربعين للرازي : ٣٢١/١-٣٢٣ والمحصل له : ١٩٤ ، ١٩٥ وهوالدليل السادس في الأبكار للآمدي : ٣٩٦/٢-٣٩٩ مع تضعيف الآمدي له في حين أنه «كلام قاطع» عند صاحب المحصل ، وهو الدليل الثالث في كل من المواقف : ١٦٧/٨ والمقاصد : ١٦٩/٣ . وقارن أيضا تحرير عبد الحكيم البديع لما في هذا الدليل من نقاش : ٢٩٥/١ وشرح التوضيح مع حاشية التلويح : ٣٢٨/١ وما بعدها .

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح له : ٣٢٨/١وما بعدها .

وأما موقفه من إبطال التوليد فهو واضح من كلامه «أن بطلان قاعدة خلق الأعمال يكفي لبطلان التوليد ، إلا أنهم أوردوا ذلك تأكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع فيما بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في أصله ، ثم إن بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه أيضا . فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب عنها . ومن أراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات» .

ومسئلة «الهداية» و«الإضلال» أيضا فرع لقاعدة خلق أفعال العباد كما يقول : «هذه المسئلة داخلة في مسئلة خلق الأعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام» .

ثانيا: مبحث الحسن والقبح

وفي مبحث الحسن والقبح يقول : «لابد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والإيجاب على محل واحد . فنقول إن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان» . يرى البعض من الباحثين أن تعرض متأخري الأشاعرة لهذا التقسيم الثلاثي قبل الدخول في مبحث الحسن والقبح يمثل تراجعهم عن موقف أسلافهم . هذا وإن المعتزلة أيضا قد تنازلوا عن موقف قدمائهم حيث تركوا ـ خاصة البصريون منهم ـ القول بذاتية الحسن والقبح والتجأوا إلى الوجوه والاعتبارات ، نتيجة لكثرة الجدال والنقاش التي دارت بين كلتا الطائفتين وأدت إلى أن يقترب كل فريق من الآخر[1] .

وعلى كل فإن الخيالي لم يكن بدعا منهم في هذا التمهيد والتقسيم وقد سبقه الكثيرون من أمثال الإيجي والسعد والسيد الشريف وغيرهم . وأرى أن هذا التقسيم ضروري في هذا المبحث «حتى يرد السلب والإيجاب على محل واحد» على حد تعبير الخيالي نفسه أيا كانت خلفيته التاريخية أو الجدلية . وعدم التنبه لموطن الوفاق

---

(١) فخرالدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان : ٥١٠-٥٢٠ وهوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على الاقتصاد في الاعتقاد : ٩٤ وما بعدها .

وموطن النزاع ـ ما دام هناك موطن وفاق وموطن نزاع ـ كثيرا ما يوقع المتناقشين في الأخطاء . ألم يتعجب ابن الهمام ـ ومن قبله السعد ـ قائلا : « وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح . . . » [1] .

ثم لما نقل عن السعد موقف الحنفية من القضية قائلا : « الحنفية ذهبوا إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل ، كما هو رأي المعتزلة » لم يعقب عليه إنكارا ولا إقرارا ، الأمر الذي يجعلنا لا نستطيع أن نتعرف على مذهبه في هذه القضية . ولكن يبدو أنه يتخذ موقفا متعاطفا مع المذهب الأشعري حيث يسوق هذا المبحث مساق الأشعرية ويورد أدلتهم على إنكار التحسين والتقبيح العقليين رغم كونه ماتريديا والقصيدة أيضا منسوجة على مذهب الماتريدية .

هذا وإن الماتريدية وإن اقتربت من المعتزلة بعض الشيء في هذه القضية « إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد ، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض » . وأنهم مطبقون ـ كما يقول الدكتور قنديل ـ « على نفي ما فرعته المعتزلة على أساس التحسين والتقبيح من القول بوجوب أمور على الله يستحق الذم إذا لم يفعلها كالأصلح والرزق والثواب والعقاب والعوض لأن عدم فعلها ليس مخالفا لحكمته فإنه مالك الكون والمالك إذا تصرف في ملكه لا يذم بفعله »[2] .

وقد حاول الخيالي تحليل ما وصفه السعد بأنه « مغلطة الجذر الأصم » من أدلة الأشاعرة على نفي الحسن والقبح ، بعد أن اعترف السعد نفسه بالعجز عن حلها ، وليس السعد وحده ؛ بل « تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء » جميعا .

---

(١) انظر المسايرة لابن الهمام : ١٧٣ ، وشرح المقاصد للتفتازاني : ١١٧/٣ .

(٢) أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت ، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين جامعة الأزهر : ٣٤٧/١ .

«وهو أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فإن صدقها يستلزم كذبها وبالعكس» .

إلا أن هذا العبقري العملاق مولانا الخيالي تصدى لها بكل ثقة ويقين قائلا : «ونحن نقول هلم أيها الأقران إن كنتم على شيء نتفكر في حل هذا الإشكال ليظهر سريرة المقال وينكشف بيني وبينكم جلية الحال ، فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق : إن الكلام المذكور أولا فحله أن حاصله قولي ليس بصادق ليس بصادق ، كما لا يخفى على ذي فطنة ، فإن أريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى أن الأول عين الثاني كما في قولنا الإنسان إنسان فلا شك في صدقه ، وأنه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر ، وإن أريد به سلب الاتصاف بالصدق بمعنى أنه كاذب فحينئذ إما أن يراد بالموضوع سلب الصدق عن نسبة ما فهوكاذب فيكون القول بأنه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الأول صدقه ولا صدق الثاني كذبه .

وإن أريد به سلب الصدق عن نسبة مخصوصة فإن كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الأول كاذبا أيضا والثاني صادقا من غير استلزام كذب الأول صدقه وصدق الثاني كذبه وإن لم تكن مطابقة للواقع يكون الأول صادقا والثاني كاذبا بدون أن يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ، وإن أريد به نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وإن كان خلاف الظاهر فهو صادق والثاني كاذب ، وليس فيه اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد أصلا .

وأما التصوير المذكور ثانيا فحله أن الكلام الغدي يتضمن كلامين أحدهما أنه متكلم فإنه وإن ذكر في الكلام على وجه الصلة لكنه يتضمن الإشارة إليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك أن الأول منهما صادق فيكون الكلام الأمسي كاذبا ، إذ يكفي لكذب الكلية تخلف فرد منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الأمسي صدقه ، يظهر ذلك بأدنى تأمل . هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال» .

وفعلا قد استرعى حل الخيالي هذا انتباه المحققين الكبار ، فها هو العلامة البياضي (إشارات المرام من عبارات الإمام : ٨٢) والشيخ عبد الرحيم بن على الشهير بشيخ زاده (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية : ٢٢١) يشير كل منهما إلى حل الخيالي هذا لمشكلة مغلطة الجذر الأصم ، الأمر الذي يدل على أن شرح الخيالي هذا كان معروفا لدى العلماء وكان له وزنه عندهم .

ثالثا: مبحث الكسب والاختيار للعباد

وفي مبحث إثبات الاختيار للعباد في أفعالهم نجده قد أدرك الخطر الذي يؤدي إليه إطلاق لفظ «الاختيار» ـ الذي هو نزعة سائدة عند الماتريدية ـ وقد تنبه له خضر بيك الماتريدي كما أشار إليه الخيالي ، ولذا قال «وهو كسبهمو» . هنا أحب أن أذكر أمرا ؛ هو أنه يوجد لدى الماتريدية عموما ميل قوي لتفضيل كلمة «الاختيار» على «الكسب» ، بل كثيرا ما يهملون ذكر الكسب في هذا المقام ، فمثلا إن عبارة النسفي ـ نجم الدين عمر ـ في عقائده المشهورة نقرأها كما يلي : «وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها» لم يذكر فيها كلمة «الكسب» . وهم يفعلون هذا هروبا من تلك المحاذير التي تكمن في الكسب الأشعري ، لكن هذه النـزعة هي الأخرى تتضمن محذورا ، علموا أو لم يعلموا ، ذلك هو الذي أبان عنه الخيالي بقوله هنا : «لا معنى لكون العبد مختارا . . . إليه تعالى ابتداء» تبريرا لقول الناظم (وهو كسبهمو) . وقد أدرك السعد ـ الذي جاء بعد قرنين من زمن النسفي ، والذي له صلة قوية ؛ بل تأثر بالماتريدية ـ ما يشتمل عليه أسلوب النسفي من التناقض فقال في شرحه على عقائد النسفي ـ مثل ما قال الخيالي هنا ـ «فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ـ كما قرر النسفي ـ إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة ، وقد سبق ـ أي من النسفي نفسه آنفا (وفي أول كتابه أيضا حين قال: «العالم بجميع أجزاءه محدَث . . . والمحدِث للعالم هو الله») ـ أن الله تعالى مستقل

بخلق الأفعال وإيجادها . . .» ثم أبدى اعترافه بقوة هذا الاعتراض قائلا : « لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته» . ثم ماذا فعل السعد بعد ذلك؟ بعد إهمال النسفي تفسير الاختيار بالكسب؟ لا شيء أكثر من الالتجاء إلى الحل الذي لاذ به الأشعري ـ رغم اتهامات المتهمين له لهذا السبب ـ قبل قرون من الزمن ؛ بل العلماء قبله من أهل السنة ومن غير أهل السنة . وفعلا كان حل السعد متمثلا في الكسب ، ولم يكن للخيالي أيضا مخرج غير هذا ، فرأيناه يلخص كلام السعد في شرح قول الناظم هنا ، حاصله أن اختيار العبد ينافي استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء وبلا واسطة (معلوم أن القول باستناد الممكنات إلى الله من أمهات الأصول التي يحرص عليها الأشاعرة والماتريدية جميعا) فكان لابد للخروج من هذه المعضلة من تفسير الاختيار بالكسب رغم تحفظ المتحفظين من الماتريدية[1] .

ثم لما فسر معنى الكسب عند الأشعري قال إنه « عبارة عن مقارنة قدرة العبد لأفعاله الاختيارية من غير أن يكون لها مدخل في وجودها» . هذا ما قرره كثير من المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية مثل السيد الشريف الجرجاني وغيره في معنى الكسب عند الأشعري (شرح المواقف : ١٦٣/٨) ، وقد اعترض شارح النونية الشيخ عثمان الكليسي على تفسير الخيالي هذا لمعنى الكسب الأشعري قائلا : « هذا مخالف لما قالوا : إن الأشعري قال في عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فمن وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب» .

وقد حيرني هذا التضارب في تفسير معنى الكسب الأشعري في بداية الأمر ، وبعد التتبع في المراجع المتوفرة لدي انتهى نظري إلى أن ما قاله الشيخ الكليسي هو الموافق للصواب ، لأني وجدت هذه العبارة ـ التي فسر بها الكليسي معنى الكسب الأشعري ـ حرفيا في كتاب الإمام (مقالات الإسلاميين : ٢١٨/٢) عند بيانه لمعنى الكسب لدى أهل الحق (وانظر منه أيضا : ٢٢١/٢) ووجدتها أيضا فيما يرويه عنه

---

(١) انظر عقائد النسفي مع شرح التفتازاني : ١٤٧/١-١٤٩ .

الإمام ابن فورك (مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري : ٩٣ ، ٩٥) بصورة أوضح ؛ وهي كما يلي : « وكان ــ أي الأشعري ــ يذهب في تحقيق معنى الكسب إلى أنه ما وقع بقدرة محدثة ، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك »[١] .

لكن الشيخ عثمان الكليسي لم يقف عند هذا الحد ؛ بل أضاف من عنده قائلا « فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة ، والوقوع فرع التأثر ، غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أدبا . . . » . وهنا لا أتفق معه في تحليله هذا للكسب الأشعري لأنه زيادة على ما يفهم من كلام الإمام الأشعري ، وكان الأحرى به أن يقف كما وقف الشيخ الأشعري وابن فورك بدلا من أن يذهب بالكسب الأشعري مذهب الماتريدية[٢] .

وعلى أي حال لا يسعني في ضوء هذه الحقائق الملموسة إلا أن أخالف الخيالي ــ ومن قبله السيد الشريف ــ في تحقيق معنى الكسب عند الأشعري وإلصاق تهمة الجبر المطلق بالإمام حيث نسب إليه إنكار أي مدخل لقدرة العبد في إحداث الفعل . وكان على الخيالي أن يفسر معنى الكسب عند الأشعري كما فسره الأشعري نفسه ونقَلَهُ عنه أحد أركان هذا المذهب ؛ وهو الإمام ابن فورك . وهكذا أصبحت إضافة الخيالي « من غير أن يكون لها مدخل في وجودها » مثلَ إضافة الكليسي مُخِلةً بالغرض المطلوب .

ولكني أعرف في نفس الوقت أن الكسب الأشعري فُهِمَ واشتهر في الدوائر العلمية حاليا طبقا لما قرره الخيالي ومن قبله السيد الشريف . ولعل أول رجل حول الكسب الأشعري إلى هذا المفهوم هو الإمام الرازي ــ كما أرى[٣] . وقد قال في

---

(١) انظر أيضا المسامرة على المسايرة لابن أبي شريف : ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي : ٨٠ ، ٨١ .

(٣) وقد صرح بذلك العلامة الكوثري – ذلك المحقق المتمسك بالماتريدية – أيضا في مقدمة كتاب الإنصاف للباقلاني معترضا على ما أحدثه الرازي وجاعلا مذهب الأشعري نفس مذهب الماتريدي في الكسب .

الأربعين : «الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل . ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري»[1] .

وبالجملة إن علماء أهل السنة خاضوا في هذا المطلب نظرا إلى حاجة الظروف، حيث هبت رياح الانحراف والبدعة من كل صوب وحدب ، ولم يتناولوا هذا المبحث باحثين عن الحلول لهذه المشكلة لإشباع رغبتهم في الترف العقلي البحت . وفي رأيي أن الحل الذي حاوله وانتهى إليه الأشاعرة والماتريدية ـــ مع اختلاف فيما بينهم ـ لمشكلة الجبر والاختيار بقي غامضا ، فالمشكلة كما هي من غير حل ، فالله هو الذي يخلق الأفعال وهو الذي يخلق القدرة عليها فلم لا يكون أيضا خالقا لميل الإنسان وقصده ، فما القصد أو الميل إلا فعل ما من الأفعال[2] ، وما أحسن ما قاله الإمام الأشعري على وجه التنظير : «لا ننكر أن تكون للإنسان إرادة ضرورية كما تكون له علوم ضرورية ، وأن تكون له إرادات مكتسبة كما تكون له علوم مكتسبة ، وإن العشق إرادة ضرورية وكراهة الألم والضرر ضرورية والشهوة إرادة ضرورية للمنافع»[3] ، وما أحسن ما قاله كذلك في مكان آخر : «وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لايعلمه فُرقانٌ» ، يعني به كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم وكذلك لا مقدور إلا والله عليه قادر (مقالات الإسلاميين للأشعري : ٢/٢٢٨) ، ثم ما أحسن ما قاله الفخر الرازي (شرح أسماء الله الحسنى : ٢٣٦) «الإنسان مضطر في صورة مختار» .

رابعا: مبحث التعليل

ولما تناول مبحث تعليل أفعاله تعالى بالأغراض نراه ينقل كلام السعد في شرح المقاصد نقلَ معترفٍ ومقرٍّ بما فيه . وفي الحقيقة إنه مما انتهى إليه نظر السعد ،

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي : ١/٣٢٠ .

(٢) انظر مقدمة د . فتح الله خليف لكتاب التوحيد : ٤٥ .

(٣) انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك : ٧٧ .

وإن كان يغلب عليه «دقة المأخذ» على حد تعبير أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل. وإني أرى أن هذا الذي أضافه السعد يقرب الشقة بين جناحي أهل السنة بل ربما كان أثرا من آثار صلات السعد الوثيقة بمذهب الماتريدية[1] ، إلا أني لا أوافق فضيلته على قوله إن «هذا التعديل الذي أضافه السعد لا يغير ـ فيما أرى ـ من جوهر مذهب الأشاعرة شيئا» ، إذ إنه مخالف لروح المذهب الأشعري في نفي التعليل ومن أجل ذلك فقد رفضه الكثيرون مثل السنوسي والدواني وشيخ الإسلام مصطفى صبري رفضا قاطعا[2] .

ومع نقل الخيالي لكلام السعد على هذا الوجه إلا أنه يبدو قد أدرك مخالفة كلام السعد هذا لجوهر المذهب الأشعري فعقبه قائلا : «ثم إن المشهور من مذهب الأشاعرة نفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مطلقا» . ثم صرح بأن تضمن أفعاله تعالى بالحكم والمصالح لا يستلزم كونها معللة بالعلل الغائية والأغراض ، الأمر الذي يدل على عدم ارتياحه لمذهب الماتريدية ـ الذي يرى تعليل أفعاله تعالى ـ في هذه القضية . وكذلك نجد له موقفا مشابها لهذا في موضع آخر ؛ وهو في مبحث الثواب والعقاب في باب المعاد حيث يجيب على دعوى المعتزلة بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما يلي : «وأجيب بأنه ـ أي قول المعتزلة ـ مبني على حديث تعليل أفعاله وأحكامه تعالى بالعلل الغائية والأغراض ، وقد تكلمنا عليه فيما سبق» .

---

(١) كان السعد نفسه رجلا مختلفا فيه من حيث مذهبه الفقهي ؛ فريق جعله حنفيا وآخرون جعلوه شافعيا . (انظر جهود سعد الدين التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام رسالة الدكتوراه للدكتور محمد عمرص٤ ، ٥ وفلسفة المتكلمين للمستشرق ولفسن : ٨٨٧/٢) ومعلوم علاقة الحنفية بالماتريدية والشافعية بالأشاعرة ، خاصة في التعليل . فمن المحتمل – فيما أرى – أن يرجح السعد مذهب الماتريدية على الأشاعرة إن صح كونه حنفيا ، فلا ضرورة لتأويل كلامه كما فعل أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل .

(٢) انظر هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي على الاقتصاد في الاعتقاد : ٧١ ، شرح الدواني على العضدية : ٢٠٨/٢ ، شرح السنوسي الكبرى : ٤٢٥ ، موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله للشيخ مصطفى صبري : ٤/٣ .

هذا ويتبين لنا عند البحث أن الماتريدية أكثر ميولا للحلول العقلية من الأشاعرة ، وقد يكون هناك اقتراب بين الماتريدية والمعتزلة في بعض المسائل ـ مثل مسئلة خلق أفعال العباد ـ من بعض الوجوه . لكن هذا لا يجعلنا نحكم على الماتريدي بأنه معتزلي متستر كما زعم الدكتور محمود قاسم (مقدمته للكشف عن مناهج الأدلة ، مواضع متفرقة) ؛ بل الحق خلاف ذلك أي أن الماتريدية كادت أن تخرِج المعتزلة من عداد الملة . انظر ما يقوله السعد « . . .أن مشايخ ما وراء النهر ـ الماتريدية ـ قد بالغوا في تضليلهم ـ أي المعتزلة ـ حتى قالوا إن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا (في خلق الأفعال) شركاء لا تحصى »[1] .

خامسا: قضية حدوث العالم

وأما فيما يتصل بقضية حدوث العالم نجده قد أطال الحديث وتطرق إلى جزئيات تتعلق بالموضوع على كلا المستويين ؛ الفلسفي والكلامي كعادة المتكلمين بصفة عامة . وكلام المولى الخيالي هنا صريح في أنه ما كان يرى قدم العالم ، بل رفض القول به مقيما على حدوث العالم حججا دامغة وبراهين قاطعة لا رجاء في دفعها . ومن هنا يتبين حقيقة هذا النقاش الذي أثاره أستاذنا الدكتور المرحوم سليمان دنيا ورد عليه العلامة الفاضل شيخنا الجليل أبو محمد باوا مسليار الويلتوري المليباري حفظه الله .

والحديث متعلق بتكفير الإمام الغزالي لمعتقدي قدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة ، وأستاذنا الجليل الدكتور سليمان دنيا رحمه الله لم يكن موافقا للغزالي على هذا التكفير . فكتب في تعليقه على نص التهافت ما حاصله : أن تكفير القائل بقدم العالم ليس أمرا سهلا وهينا وقد قال به بعض علماء الشريعة والحديث مثل ابن تيمية وجوز القول بقدم العالم أيضا بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام « ولم ير فيه خطرا على العقيدة » على حد تعبير فضيلته .

---

(١) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني : ١/١٤٤ .

والذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام هم المولى الخيالي والعلامة عبد الحكيم السيالكوتي رحمهما الله كما صرح به هناك ، ثم يحكى عن حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية اعتراض الخيالي ـ وهذا الاعتراض في الحقيقة لسيف الدين الآمدي وقد هاجمه الكثيرون بسبب هذا الاعتراض ووصفوه بأنه إغراق في الفلسفة [(١)] ـ على أحد أدلة حدوث العالم الذي أورد التفتازاني ، ثم جاء عبد الحكيم ولم يعقب عليه ، الأمر الذي يدل أيضا على تجويز عبد الحكيم للقول بقدم العالم . ومن هنا كان استنباطه بأن الخيالي كان قد جوز القول بقدم العالم .

وقد رد عليه العالم الهندي شيخنا باوا مسليار بـ« أن ابن تيمية لما حمل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) ونحوه على الظاهر وخالف في ذلك جميع أهل السنة والجماعة السلف القائلين بالتفويض والخلف القائلين بالتأويل لزمه ما لزمه ، فلا اعتبار بقوله في هذه المسئلة ونحوها . وأما قوله ـ يعني الدكتور سليمان الدنيا ـ إن الخيالي وعبد الحكيم جوزّا القول بقدم العالم ولم يريا فيه خطرا على العقيدة فمردود . . .لأن الاعتراض على الدليل بل إبطاله لا يستلزم إبطال المدلول كما هو مقرر في محله ولذلك لم يعقب عليه عبد الحكيم» [(٢)] .

وهنا ـ ونحن بصدد تحقيق كتاب للخيالي غير الكتاب الذي اعتمد عليه من سبقونا ـ نأكد مرة أخرى موقف الخيالي من قضية حدوث العالم وقدمه . وقد اختار

---

(١) انظر مثلا شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ٤٥ . وقد جعل السعد اعتراض الآمدي مكابرة في شرح العقائد كما فسر الفراهدي في النبراس (٩٢) . هذا ولا أنسى ذلك الجهد الذي بذله أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل (في هوامشه على العقيدة النظامية : ٦٥ ، ٦٦) لتوجيه كلام الآمدي توجيها يجعله لم يخرج على طريقة الأشاعرة .

(٢) انظر تعليق الدكتور سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي : ٣٠٧ ، ٣٠٨ وتدارك الغواية بخلاصة الهداية للشيخ أبو محمد باوا مسليار المليباري مخطوط ورقة : ٣ . وهذا الرد ينطبق أيضا على الدكتور يحيى هاشم حيث صنع في كتابه الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (٦٢ ، ٦٣) نفس صنيع الدكتور سليمان دنيا .

له دليلا هو أولى عنده من سائر الأدلة التي تمسك بها أسلافه . وليس اعتراضه على بعض أدلة الحدوث ـ كما فعل في حاشيته على شرح العقائد وهنا أيضا ـ يعنى أنه يجوز القول بقدم العالم .

والأكثر من هذا كله إثارةً ودهشةً هو أن هذا الخيالي نفسه ممن ذهب إلى تكفير الفلاسفة صراحة لسبب قولهم بقدم العالم ، لأن اعتقاد حدوث العالم من ضروريات الدين عنده ـ كما هو عند أهل الحق جميعا ـ وهذا واضح وجلي من كلامه في أواخر الحواشي النسفية ، والعجب أن الدكتور سليمان دنيا ـ هو من هو في كثرة الاطلاع ـ كيف لم يطلع على كلام الخيالي كما أن الشيخ أبو محمد أيضا قد تغافل عن هذه النقطة ـ التي لو تذكرها لقَرَّتْ عيناه ـ في معرض هجومه على الدكتور دنيا . ونفس الشيء ـ تكفير الفلاسفة ـ ينطبق على عبد الحكيم أيضا حيث لم يعترض على الخيالي ولم يعقبه (إن كان عدم التعقيب دليلا على القبول والاعتراف كما قرر الدكتور سليمان دنيا) .

* * *

ثانيا : النبوات

مبحث تعريف النبي والرسول

وأما في باب النبوات ففي تعريف الرسول والنبي والنسبة بينهما ، بعد أن عرض الاختلافات الواقعة في ذلك وحجج كل فريق ذهب إلى أن « الظاهر أن المراد أن الرسول من كان له أحكام مخصوصة ولعل المراد باتباع إسماعيل شريعة إبراهيم عليه السلام أنه لم ينسخ شيئا من أحكامه وذلك لا ينافي اختصاصه بأحكام أخر غير متحققة في شريعته أو يوافق شرعه لشريعته في متعلقات الأحكام وكمياتها وأنه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه » . واضح من هذا أنه لم يخرج على معتمد الجمهور ؛ بل يؤيد رأيهم بتحليل دقيق ـ ما رأيته عند غيره ـ أمام شبهات القائلين ـ منهم أستاذه نفسه المولى خضر بيك ـ بالاتحاد بين النبي والرسول .

مبحث تعريف المعجزة

وفي تعريف المعجزة نجده يعرفها كسائر أسلافه المتكلمين ، ويلاحظ على اشتراط بعضهم بأن تكون المعجزة فعلا لله تعالى بأن فيه نظرا ، ولم يبين وجه النظر فيه . إلا أني أقول إن كان مراد هذا المشترط هو أن لا تكون المعجزة من ذلك النوع من مقدوراته تعالى التي جرت سنة الله تعـالى أن يفعله بواسطـة الأسباب العاديـة فلا غضاضة في الاشتراط بأن يكون فعلا لله . ولعل وجه النظر للخيالي - والله أعلم - هو تأدية هذا الاشتراط إلى محذور ؛ هو إضفاء صفة الألوهية على النبي كما فعل النصارى لما شاهدوا من المعجزات على يد عيسى عليه وعلى نبينا السلام ، ولم يعرفوا أن ما هو أكبر من ذلك قد حدث على يد غيره من الأنبياء . فأين احتمال الألوهية ؟ اللهم إلا إن اختل العقل وانقلبت الموازين .

ثم إن كونه خارقا للعادة هو نفسه المراد من كونه فعلا لله حينما ندقق النظر ، ولم يضف هذا المشترط شيئا جديدا أكثر من توضيح معنى الخارق كما أرى ، لأن كل ما يحدث في الكون فعل لله سواء أَجْرَى الله سبحانه وتعالى به العادة أم لم يُجْرِ .

وبالنسبة إلى الاشتراط القائل بـ« أن لا يكون قبل الدعوى إذ لا يعقل التصديق قبلها » عقبه الخيالي بقوله « وفيه تأمل » ، ولم يشر هنا أيضا إلى وجه التأمل[1] . وأرى أنه لا بد من هذا الاشتراط لكي تكون المعجزة صالحة للدلالة ، إذ إن الخارق الذي مضى لا تعلق له بدعواه ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، فلو طولب به بعد فأعاده فهذا الثاني هو المعجز دون الأول ــ فالأول يسمى حينئذ إرهاصا لا معجزة وإن عده القوم « من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على أنها معجزات حقيقية » على حد تعبير الخيالي نفسه في الحواشي النسفية[2] ــ ، فإن عجز عن الإعادة كان كاذبا قطعا .

---

(١) وكم تعودنا على هذه الظاهرة عند الخيالي ، وكم قرأنا مثل « وفيه نظر » « وفيه ما فيه » « ولايخفى ما فيه » وأمثالها في حاشيته على النسفية ، ويأتي عبد الحكيم غالبا ليحل العقدة بعقليته النفاذة .

(٢) انظر حاشيته على شرح العقائد النسفية : ١/٥٥ .

مبحث مفهوم النبوة عند الفلاسفة

وقد بين مذهب الفلاسفة في النبوة والمعجزة بيانا صادقا ، إلا أنه لم يعقب على مذهبهم الباطل بكلمة ؛ إنكارا ولا إقرارا . ولا نشك في أن الخيالي لا يوافق الفلاسفة على خرافاتهم وهذياناتهم في قضايا النبوات بدليل أنه من جملة أهل السنة والجماعة كما بينا فيما سبق ، ولكني لا أستحسن منه أن يمر على أمر جد خطير دون أن يرد على فاسده .

والحق أن سبب خروج الفلاسفة عن الملة ليس منحصرا في ثلاثة كما فعل الإمام الغزالي في تهافته ؛ بل الحق انضمام سبب آخر إليه هو قولهم بكسبية النبوة كما صرح به الإمام الباجوري في شرحه على جوهرة التوحيد ، مُسْتَنْزِلاً عليهم اللعنةَ، وهو يقول « لا يكتسبها ـ أي النبوة ـ العبد بمباشرة أسباب مخصوصة . . . كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى . . .والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة ، وإن لم تكن من المسائل المذكورة في النظم المشهور » .

والحق أيضا أن القول باكتساب النبوة يلزمه « تجويز نبي بعد سيدنا محمد ﷺ أو معه ، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة ...» ـ على ما بينه الباجوري أيضا [1]. وفعلا قد وجد بين الأنام كذابون دجالون ادعوا النبوة منذ مسيلمة الكذاب إلى الكذاب القادياني ـ عميل المستعمر النصراني في الهند ـ وإلى ما شاء الله سبحانه وتعالى .

مبحث شبهات المنكرين للنبوة والرد عليها

وقد أورد شبهات المنكرين للبعثة ، وذكر سبع طوائف من المنكرين ، وأجاب على شبهاتهم ، إلا شبهة طائفة منهم ؛ هم الطائفة الرابعة حسب ترتيبه في الذكر . وكان شبهتم أقوى من جميع الشبهات فيما أرى ، وكنت أتوقع فعلا من الخيالي ـ وهو ممن يُرْجَعُ إليهم في المعضلات ـ كيف يكون رده على هذه الشبهة . لكني وجدته قد أعرض عن هذا إعراضا حيث يحيل القارئ للجواب التفصيلي على المطولات ، واكتفى بالجواب الإجمالي .

---

(١) انظر حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد : ٢١١ . وابن تيمية أيضا يرى أن ضلالة الفلاسفة تمتد إلى النبوات إلا أنه يستثني منهم ابن رشد . انظر كتابه الرد على المنطقيين : ٥١٩ ، ٥٢٠ .

وشبهة هذه الطائفة يصورها الخيالي كما يلي : «الرابعة ـ أي الطائفة الرابعة ـ من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه . . . الرابع ـ أي الوجه الرابع ـ يجوز أن لا يقصد بها التصديق إذ لا غرض في فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره . الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يقبح ذلك عندكم ـ أي عند أهل السنة ، الأشاعرة خاصة ـ عقلا إذ لا يقبح منه شيء ولا سمعا وإلا لدار . . . ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق أصلا» .

وجوابه على هذه الشبهة ـ بمختلف وجوهها ـ كان إجماليا ، قائلا : «والجواب إجمالا أن الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم العادي كما مر . وأما الأجوبة عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات» .

وفعلا قد راجعت بعض المطولات للأشاعرة والماتريدية المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين ، ولم أجد عندهم ما يشفي الغليل ويوفي المطلوب . ورأيت ابن تيمية القائل بالتحسين والتقبيح العقليين والقائل بالتعليل أيضا ينتقد الأشاعرة انتقادا لاذعا مرا مرتئيا أنه لا يمكنهم إثبات النبوة إلا بنقض قاعدتهم في التحسين والتقبيح والعكس أيضا صحيح ؛ أي لا يمكنهم الثبات على قاعدتهم في التحسين والتقبيح والتعليل إلا بالتخلي عن النبوات بتاتا[1] .

ولا يسعني إلا الاعتراف بأنه موضوع صعب ، ولا عيب عليَّ إن كنت قلته وقد سبقني إلى ذلك كبار النظار ، فها هو الآمدي فارس من فرسان هذا العلم يقول معترفا بصعوبته «. . كان عند الإنصاف في التحقيق عويصا»[2] . وأرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة دقيقة وافية لتثبيت أركان الكلام الأشعري والماتريدي ، وترسيخ قواعدهم أمام هجمات المعتزلة والتيميين . ولعل خير ما وجدته لدى الأشاعرة في

---

(١) انظر مواضع متفرقة من كتابه النبوات : مثل ٣ ، ٣٦ ، ٣٧ .
(٢) غاية المرام للآمدي : ٣٣٠ .

حل هذه العقدة هو ما قاله الآمدي نفسه «إن القول باستحالة الكذب في حق الله سبحانه وتعالى مما لا يستند إلى سمع ، ولا إلى التحسين والتقبيح . وإن حصر مدرك ذلك في هذين باطل» ثم بين وجه بطلانه[١] .

مبحث هل البعثة جائزة أم واجبة على الله تعالى

وحينما مر على مذهب بعض الحنفية بما وراء النهر القائلين «إنها - أي البعثة - من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل أن لا توجد لتنـزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر» ؛ موافقين للمعتزلة والفلاسفة ــ كما أشار إليه الخيالي نفسه ــ ولم يبد الخيالي هنا موقفه تجاه هذا التطرف الذي ظهر من هؤلاء الأحناف ، إلا أن صنيعه في حاشيته على شرح العقائد النسفية (١٨٧/١) يدل على موقفه الرافض لقول هؤلاء الأحناف .

وفي الحقيقة إني لا أرى معنى لتخصيص جماعة بما وراء النهر بهذا القول ؛ بل نجد هذه النـزعة أو ما هو قريب منها لدى الأحناف على وجه العموم[٢] . ولا بعد في ذلك لأن نزعة التعليل غالبة عليهم . وعلى أي حال فإن هذا القول مرفوض فيما أرى ؛ بل الحق أن الإرسال جائز على الله سبحانه وتعالى كما هو المذهب في أفعاله تعالى جميعا . ولذا فإن السعد نفسه ــ وهو ممن تذبذب بين هؤلاء وهؤلاء في قضية التعليل كما رأينا ــ قد استنكر هذا الرأي ورفضه[٣] . والخيالي نفسه غير راض عن

(١) انظر للتفصيل المرجع السابق : ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٢) انظر مثلا قول نجم الدين عمر النسفي (وفي إرسال الرسل حكمة) في ضوء ما فسره السعد في شرحه على العقائد النسفية (١٨٧/١) لا ما وجهه الخيالي في حاشيته هناك .

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني : ٢٦٩/٣ ، ٢٧٠ . وانظر أيضا قول صدر الشريعة في التوضيح : (١٣٥/٢) «وما أبعد عن الحق قول من قال – معلوم أنهم الأشاعرة – إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة السلام لاهتداء الخلق وإظهارَ المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة»! وعجيب إمساك السعد – على غير عادته – عن التعليق على هجمات صدر الشريعة ضد الأشاعرة كما قال أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل بحق . (هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد : ٧٢) .

مذهب هؤلاء كما بينت ذلك مستشهدا بما في الحواشي النسفية . والشيخ عثمان الكليسي الحنفي أيضا ـ أحد شراح القصيدة النونية ـ ممن يرى أن البعثة من الجائزات[١] .

مبحث إثبات نبوته صلى الله عليه وآله وسلم

وفي فصل إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ تعرض لمسالك ثلاث ؛ مسلك الجمهور ، مسلك الجاحظ والإمام الغزالي ومسلك الإمام الرازي ، ولم يذكر ذلك المسلك الرابع الذي شاع ذكره بين المتأخرين مثل الإيجي والسيد الشريف[٢] والسعد؛ وهو إخبار الأنبياء السابقين له ﷺ عن نبوته ، ووجود ذكره صلى الله عليه وآله وسلم في الكتب السماوية السابقة مثل التوراة والإنجيل رغم تحريفات المحرفين لهذه الكتب وعبث العابثين بها .

ثم إن هذه المسالك ـ غير مسلك الجمهور ـ كلها تذكر على وجه التكملة والتتمة لا على وجه الاستقلال ، هذا ما لم ينبه عليه الخيالي هنا . لأن الطريق الوحيد لإثبات النبوات هي المعجزة فقط عند الجمهور[٣] . وحجتهم على ذلك أنه لو كان هناك طريق آخر لإثبات النبوة ولم يكن خارقا للعادة أو كان خارقا ولم يكن مقرونا بدعوى النبوة لا يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله سبحانه وتعالى ابتداء .

ولذلك صرح السعد بعد إيراد تلك المسالك أنها ترجع إلى دلالة المعجزة[٤]. وهو على حق في هذا لأن أخلاقه وسيرته وأسلوب دعوته كل ذلك كان ضربا من

---

(١)انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي : ١٠١ .

(٢) انظر مثلا المواقف مع شرح السيد الشريف : ٢٦٧/٨-٢٨٥ .

(٣)انظر البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات للباقلاني: ٣٤ ، ٣٥ والعقيدة النظامية لإمام الحرمين : ٦٢ . وعند المعتزلة أيضا المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة . انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ٥٦٥-٥٩١ والأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية للدكتور يحيى هاشم : ٧٣-٧٨ .

(٤) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني : ٢٨٠/٣ .

المعجزة . ولكن الخيالي لم يصرح بهذا هنا ؛ بل إنه ذهب ـ في حاشيته على شرح العقائد (١٨٩/١)ـ إلى الرأي المقابل الذي يقول بإيجاز «ليس في هذين الوجهين ـ يعني مسلك الإمام الغزالي والرازي ـ ملاحظة التحدي وإظهار المعجزة» . ولا أستطيع أن أوافقه على هذا في ضوء ما ذكرته .

ثم بعد أن أورد الخيالي بعضا من معجزاته ﷺ قرر «أن كل واحد من هذه المعجزات وإن لم يبلغ حد التواتر إلا أن القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حسان وشجاعة علي وجود حاتم ، فيجوز بها إثبات نبوة محمد ﷺ» . وما قرره الخيالي هنا هو موقف أهل السنة والجماعة بلا نزاع .

وهو الحق الصريح الذي لا محيد عنه ، وهذا ما جرى عليه الناس إلى يومنا هذا . وأما النزعة الحديثة التي بدت عند بعض المحدثين والمعاصرين ـ من أمثال فريد وجدي ومحمد حسين هيكل ومحمد عبده ومن سار على منوالهم ـ من التقليل من شأن المعجزات الحسية أو تفسيرها بحيث لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فليس إلا نوعا من التأثر بالحتمية الطبيعية التي أنتجتها الثقافة الغربية والعلم الغربي في القرن الماضي وعدل عنها أصحابها أنفسهم . ولقد أجاد شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله كل الإجادة في رد هؤلاء في كتابه الشهير المبهر «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله» وفي كتابه «القول الفصل» أيضا .

مبحث المعجزة الكبرى (القرآن الكريم)

وقد خصص الخيالي مكانا واسعا للحديث عن المعجزة الكبرى من معجزاته ﷺ وهي القرآن الكريم . قائلا في مفتتح حديثه «ينبغي للمتدين بدين الإسلام أن يتكلم في شأن كلام الله تعالى العلام ؛ إذ هو العمدة العظمى في هذا المقام، فليتكلم في إعجازه وجهته ودفع ما يورد عليه من الأوهام». وهذا منه أمر يستحق الثناء عليه، لأن الحديث فيه حديث عن حجة الحجج وأم البراهين، بها بعث الله النبي الكريم لهداية الخليقة ، وأوصانا بالتمسك بها والعض عليها بالنواجذ حتى لا نضل بعده أبدا .

فكان حديث الخيالي هنا كعادة أسلافه ؛ بين أن «الجمهور على أن وجه إعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة» . ثم أورد سائر الأقوال التي قيلت في وجه الإعجاز بما فيها القول بالصرفة التي اشتهر بالجهر بها إبراهيم النظام المعتزلي ، ولم يفنده مع أنه قول منكور لدى الأشاعرة والماتريدية ؛ بل المعتزلة أنفسهم .

وقد أنكر القاضي عبد الجبار ـ مع كونه من رؤساء المعتزلة ـ القول بالصرفة وناقشه في أكثر من موضع من كتابه المغني (٢١٧/١٦ ، ٣٢٧) . ويقول الأديب مصطفى صادق الرافعي (في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ١٦٢) «النظام هو الذي بالغ في القول بالصرفة ، وكان هذا الرجل من شياطين أهل الكلام . . .والقول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن قال به النظام يصوبه فيه قوم ويشايعه آخرون . وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه «إن هذا إلا سحر يؤثر» ، وهذا زعم رده الله على أهله ، وجعل القول به ضربا من العمى «أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون» .

مبحث عصمة الأنبياء

وفي مبحث عصمة الأنبياء نجده كسائر أسلافه الأشاعرة أو الماتريدية ، لم يأت بجديد يذكر ، إلا أنه لم يقع فيما وقع فيه غيره من عدم الدقة والتحري في نقل الآراء حيث عرض الآراء المختلفة فيما يتعلق بالصغائر غير الخسة فقال : «قال أكثر الأصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط» . هذا هو الصحيح وهو الموافق لما في شرح المقاصد (٣١٠/٣) إلا أن عبارة السعد في شرح العقائد (١٩١/١) غير هذا، حيث ينسب إلى الجمهور تجويز الصغائر عمدا ، وهذا خلاف التحرير في نقل الآراء ـ كما صرح به صاحب شرح الشيخ الطيب (١٤٢/٢) معترضا على صنيع السعد ؛ وقد وقع في مثل هذا ابن الحاجب في مختصره والإيجي في شرحه عليه (٢٩٠/٢) . ولكني ألاحظ عليه أنه كان حريا بالخيالي ـ وهو أفضل من قام بتحشيته على

الإطلاق وأشهرهم ـ أن يرفض ما في شرح العقائد لكنه لم يفعل هذا في حاشيته عليه ، وإن كان مصيبا هنا في هذا الكتاب .

وشبيه به أيضا ما صنعه فيما يتصل بالكبائر حيث قال : «وأما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان فالأكثرون على جوازه ، والمختار امتناعه أيضا» . وكان الخيالي على الصواب في هذا النقل أيضا . وقد حدثت البلبلة هنا أيضا في كلام السعد بين كتاب له وآخر ؛ وهو في شرح المقاصد يقرر ما قرره الخيالي هنا ؛ وهو الصحيح ولكنه في شرح العقائد فقد اكتفى بأن الأكثرين على جواز الكبيرة سهوا ؛ ولم ينبه على أن هذا الرأي ليس هو المختار في المذهب . ولكن في هذه المرة أيضا نجد الخيالي يمسك عن التعليق على ما في شرح العقائد ؛ وهو يحشيه . والمعول عليه في القضية على ما في شـرح المقاصد ـ وهو الذي قرره الخيالي هنا ـ كما صرح به صاحب النشر الطيب (١٤٢/٢) .

وفي الحقيقة أن موضوع عصمة الأنبياء من الأهمية بمكان عند كل من يدين بدين سماوي حق ، إذ هو مدار صدق الرسالة . إلا أنه لا يوجد على وجه الأرض الآن قوم يوفي حق هذا الموضوع إلا أهل الإسلام . فإن الكتب المحرفة لأهل الكتاب ـ من العهد القديم والجديد ـ يجد فيها القارئ من نصوص متهجمة على مقام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ناسبة إليهم ما لو نسب إلى إنسان عادي لذاب منه حياء وخجلا . وعند ما لا يقبل العقل السليم إلا أن يكون الأنبياء معصومين فلم يبق إلا رفض تلك النصوص التي تنسب إليهم القبائح ، فيكون هذا دليلا على أن هذه الكتب محرفة ليست من عند الله تعالى[1] .

مبحث تفضيل الأنبياء على الملائكة

وفي مبحث تفضيل الأنبياء على الملائكة نجده كسائر أسلافه ـ الأشاعرة ـ يفضل الأنبياء على الملائكة فقال : «ذكر في المواقف أنه لا نزاع في أن الأنبياء أفضل

(١) انظر عصمة الأنبياء للدكتور محمد أبو النور الحديدي : ١٩٦ ، ١٩٧ .

من الملائكة السفلية الأرضية وإنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية . فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل منهم أيضا وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل . وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر منا الملائكة أفضل منهم ، وعليه الفلاسفة» . ثم استمر طويلا نسبيا في الحديث عن هذا الموضوع ، وقد ساق هذا المبحث مساق الأشعرية ــ وهو تفضيل الأنبياء على الملائكة وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل ــ ، مع أنه مرجوح عند بعض المتأخرين من الأشاعرة أنفسهم ، وقال إن طريقة الماتريدية هي الراجحة[1] .

أما طريقة جمهور الماتريدية في التفضيل هو التفصيل أي القول بأن الأنبياء أفضل من رؤساء الملائكة كجبريل وميكائيل ورؤساء الملائكة أفضل من عوام البشر؛ وهم أولياءهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر ، وليس المراد بالعوام ما يشمل الفساق ، فإن الملائكة أفضل منهم على الصحيح، وعوام البشر المذكورون أفضل من عوام الملائكة ؛ وهم غير رؤساءهم كحملة العرش . ولايلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم لأن العصمة لا دخل لها في التفضيل ، وأما المعتبر فيه الأكثرية في الثواب على العبادة ، فعوام البشر أكثر ثوابا من عوام الملائكة لحصول المشقة للأولين دون الآخرين[2] .

وعلى أي حال هذا مبحث لا أراه مهما بالنسبة للإنسان المسلم ، ولا مطمع في القطع في هذا الموضوع أيضا . فالواجب ــ عموما ــ على المسلم أن يعتقد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد به النص ؛ تفصيلا في التفصيل ، إجمالا في الإجمال . هذا ما صرح به المحققون . ألم يقل السعد : «ولا قاطع في هذه المقامات»؟ ثم ألم يقل التاج السبكي : «ليس في تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل

---

(١) انظر شرح الإمام اللقاني على جوهرته المسمى بهداية المريد مخطوطة الأزهر ورقة : ٦١ ، ٦٦ وشرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٦ .

(٢) شرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٨ وعقائد النسفي : ٢٠٩/١ .

به ، والسلامة في السكوت عن هذه المسئلة . . .»[1] . ونفس الشيء نجده عند الخيالي حيث أنهى هذا المبحث قائلا : « ثم الإنصاف أن الأفضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة وأما الأفضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله فعلمها عنده ولا طريق لنا إلى الجزم بها فليتدبر » . ففيم التعب والنصب ؟

مبحث تفضيل الصحابة

وفي مبحث تفضيل سيدنا أبي بكر على سيدنا على رضي الله عنهما سار على نهج أهل السنة والجماعة ، عرض أدلتهم على تفضيل أبي بكر على علي ، ثم أورد متمسكات الشيعة القائلين بأفضلية علي ورد عليها جميعا . وفي النهاية قال : « أن أمثال هذه التأويلات تجري أيضا فيما ذكره الأصحاب ، فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب . فالأولى فيه الاختصار على الإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ، ولا نطول بذكره الكتاب» . فهذا هو الحق الصريح الذي يختاره كل منصف . لأن إجماع أهل خير القرون لهو خير دليل يمكننا التمسك به في مثل هذه المطالب .

وذهب أيضا إلى أن عثمان أفضل من بقية الصحابة بعد الشيخين ولم يتردد في ذلك كما تردد البعض ولا فَضَّلَ عليا على عثمان كما فعل آخرون ـ ومن الذين فضلوا عليا على عثمان من أهل السنة سفيان الثوري ومالك في قوله الأول[2] ـ . وأشار إلى دليل هذا الرأي قائلا : «وقد استدل المحقق على كونه أفضل من على ابن أبي طالب باتفاق المشايخ وحكمهم بأنه أفضل منه من غير تردد . وفيه رد على من تردد منهم فيما بينهما أو مال إلى أفضلية على من عثمان بن عفان» .

وأما بالنسبة لسيدنا على رضي الله عنه فمعلوم أنه قد افترقت عنده الأمة فرقتين منذ عهد خلافته ، فتعصب فريق حتى بلغ الأمر ببعضهم إلى ادعاء الألوهية فيه ـ والعياذ بالله ـ ونسبة ما هو إلهي ، وهو منهم بريء . فكان موقف أهل السنة في

---

(١) انظر شرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي : ٢٠٨ وشرح الباجوري على الجوهرة : ٢٣٨ .

أمره موقفا مستقى من تعليم الرسول ﷺ بإكرام أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين ، فلم يطعنوا في الشيخين كما أنهم أحبوا الختنين ، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الخلافة .

وفي الحقيقة قد ورد في فضائل سيدنا علي رضي الله عنه من الأحاديث ما لم يرد في الثلاثة الآخرين من الخلفاء الراشدين ، الأمر الذي جعل البعض يفضله عليهم. وأجاب عنه بعض الأئمة بأن سبب ذلك أنه عاش إلى زمن الفتن ، وكثرة أعداءه ، وقدحهم فيه وحطهم عليه ، وغمطهم لحقه بباطلهم فبادر حفاظ الصحابة رضوان الله عليهم وأخرجوا ما عندهم في حقه ، ردعا لأولئك الفسقة المارقين والخوارج المخذولين[1] . ويرى الخيالي أيضا في الحواشي النسفية أن فضائل على أكثر من فضائل غيره كما يرى السعد مثل ذلك[2] ، وإليه أيضا ميل صاحب القصيدة خضر بيك . إلا أن هذا لا يقتضي أن يكون أفضل من الشيخين وعثمان رضي الله عنهم ، لأن الإجماع قائم على تفضيل هؤلاء على علي رضي الله عنهم .

ومما قاله الشيخ عثمان الكليسي هنا (خير القلائد شرح جواهر العقائد : ١٣٠) : «أشار الناظم المحقق بقوله «وهو أقربهم» إلى أن الدليل العقلي[3] لا يعتد به عند وجود الدليل النقلي المعارض له ، وهو إجماع السلف على تفضيل عثمان . فيكون قوله «وهو أقربهم» جملة حالية قيدا لهذا الحكم ، وليس هذا تعليلا لأفضلية علي ممن بعده كما توهم ، لأن علة أفضليته معلومة من الأبيات السابقة . . .» .

* * *

---

(١) انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي : ٢٠٨ .

(٢) انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد : ١٩٧/١ وخير القلائد شرح جواهر العقائد للكليسي : ١٣٠ .

(٣) الدليل العقلي هنا هو أن سيدنا عليا رضي الله عنه أقرب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النسب من غيره فيقتضي هذه الأقربية أن يكون أفضل من غيره من الصحابة .

ثالثا : المعاد

مبحث إمكان الحشر

وفي باب المعاد تعرض لمذهب الفلاسفة الطبعيين والإلهيين ، ورد شبهاتهم مثبتا إمكان الحشر إما بإعادة المعدوم أو بجمع المتفرق بكلام يكاد يكون خلاصة لما في شرحي المقاصد والمواقف .

لقد ذهب الطبيعيون من الفلاسفة إلى نفي الحشر للإنسان بناء على أنه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وأنه يفنى بالموت فيمتنع إعادته لامتناع الإعادة على المعدوم . وأما الإلهيون منهم فقد ذهبوا إلى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني [1] . وذهب أكثر المتكلمين إلى العكس من ذلك ، ومنهم من جمع بينهما مثل الماتريدي والباقلاني وأبي زيد الدبوسي والغزالي والراغب والحليمي من المتكلمين وأكثر الصوفية [2] وجزم بثبوت الإعادة للأرواح والأجسام جميعا .

والخيالي رحمه الله قد اختار هنا مسلك هؤلاء الذين جمعوا بين المعادين ؛ الجسماني والروحاني قائلا بأن « عليه الاعتماد » . ولا يخفى أن هذا الاختيار مفرَّع على عدم كون الروح جسما خلافا لجمهور المتكلمين ـ غير أنا سنجد الخيالي يصرح بأن الأرواح أجسام لطيفة في نهاية الفصل الثالث من هذا الباب!

ثم لا بد هنا من تنبيه على لبس قد ينتج عن تعبير الخيالي حيث قال « وذهب أكثر المتكلمين إلى العكس من ذلك ـ أي عكس مذهب الإلهيين من الفلاسفة ـ . . . للأرواح والأجسام جميعا » . وهذه العبارة توهم أن أكثر المتكلمين يقولون بحشر الأجسام فقط دون الأرواح ، وهذا خطأ . بل الصحيح أنهم أيضا قائلون بكلا

---

(١) انظر رأي الإلهيين بالتفصيل في رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا صـ٨٢ وما بعدها بتحقيق د . سليمان دنيا ، والنجاة لابن سينا أيضا : ٤٧٧ .

(٢) انظر شرح المقاصد : ٣٤٢/٣ ، ٣٤٣ .

الحشرين؛ إلا أنهم لكون الروح عندهم جسما من الأجسام ـ جعلوا إعادة الأرواح داخلا في الحشر الجسماني . وقد صرح بذلك الإمام أحمد رضا خان البريلوي الهندي في المستند المعتمد (١٨١) .

واستدل الخيالي على ثبوت المعاد كما يرى المتكلمون بـ« أن البدأ أي الإيجاد أولا والحشر أي الإيجاد ثانيا أمران متحدان في الماهية ، وإنما يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من إمكان الأول إمكان الثاني وإلا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وإنه محال» . وأجاب على بعض الاعتراضات الواردة هنا على دليل المتكلمين ، ثم قال « والأقرب أن يقال إن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ومن البين أنه لا يلزم من فرض وقوع الإعادة محال فتكون ممكنة وهو المطلوب . فإن قلت قد يلزم من فرض وقوعها محال لذاتها كما في إعادة الزمان . قلت بعد تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة إعادة كل شيء فلا إشكال» .

ثم عرض شبهات المخالفين وفندها جميعا بمثل ما نجده في شرحي المواقف والمقاصد . ثم قال مشيرا إلى الخلاف الواقع في كيفية الحشر : « قال إمام الحرمين يجوز أن ينعدم الجواهر ثم تعاد وأن تبقى ويزول أعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما ، فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين» .

وفي الحقيقة إن المتكلم لا يجد صعوبة في إثبات مثل هذه المطالب ، فإنه قد فرغ من إثبات حدوث العالم وإثبات كل ما سوى الله سبحانه وتعالى وصفاته ومن إثبات الجوهر الفرد الذي عليه بناء تصورهم للطبيعة الكونية . فليس بعيدا عنده أن يتدخل البارئ سبحانه وتعالى في كل ذرة من ذرات هذا الكون والأكوان كلها ، أليس هو الذي برئها وذرأها وخلقها من عدم؟ وحينما يجابه بسؤال ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾ (يس:٧٨) فإنه يجيب بمنطق القرآن ومنطق العقل في آن واحد ﴿ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (يس:٧٩) .

فإن كل من ضل عن تعاليم القرآن وتطرف بعقله القاصر وارتشف من فلسفات الإلحاد والكفر هو الذي يتخبط خبط عشواء في مثل هذه الموضوعات . كيف يتصور هذا العقل المحدود تلك الأمور التي تحدث بعد الموت وهو عاجز عن درك نفسه التي بين جنبيه هو ، وهكذا كان انحراف الفلاسفة وكل من سار على نهجهم وهكذا كان مصيرهم حينما فكروا فيما ليس لهم به طاقة وحملوا العقل ما لا يتحمل ولم يخضعوا لسلطان الشريعة الغراء .

مبحث في بعض أمور الآخرة

ثم تناول بالبحث بعض أمور الآخرة مثل الصراط والميزان والحساب وأهوال القيامة وحوض سيدنا محمد ﷺ كسائر علماء أهل السنة والجماعة . وقال : « ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق فتكون واقعة ، والتصديق بها واجبا » . وواضح من هذا الكلام أن موقف أهل السنة من مثل هذه القضايا يرتكز على شيئين اثنين ؛ الأول النص الصحيح من قرآن أو حديث ، الثاني أن يكون الأمر ممكنا في نفسه .

وهذا المبدأ قد تم البرهنة عليه في كثير من المواضع ، إلا أني أعيد الحديث عنه لأهميته البالغة . وهو أن منهج أهل السنة ـ الأشاعرة والماتريدية ـ في الاستدلال هو منهج متكامل يراعي جانب النقل كما أنه لا يهمل العقل دون إفراط أو تفريط ، هذا شيء لا نجد عند طائفة أخرى سواء معتزلة أو تيميين ، فإنهم جميعا إما أهملوا النقل أو العقل . وأما أهل السنة والجماعة فلا يعتمدون على العقل وحده في الاستدلال على المسائل ولا يعتمدون على النقل فقط كذلك .

ونفس هذا المنهج هو الذي طبقوه بالنسبة لبعض المتشابهات الواردة في القرآن والسنة ، فإنه مع وجود النص إلا أنه يتعارض مع المسلمات العقلية القطعية التجأوا إلى تأويل النص ؛ إن إجمالا ـ عند أكثر السلف ـ أو تفصيلا ـ عند أكثر الخلف . إلا أنهم فيما ورد من أمور الآخرة لم يرتكبوا هذه الفعلة لعدم وجود الداعي ، لأن كل ما ورد في الأخبار قرآنا أو سنةً صحيحةً ممكنٌ في حد ذاته عند العقل فلا داعي

لصرف اللفظ عن معناه الظاهر ، لأن التأويل مجاز لا يرتكب إلا عند الضرورة . فإثبات الميزان مثلا بالمعنى الحقيقي لايصطدم مع أي من مسلمات العقل القطعية على خلاف ما يكون الحال حينما نطلق لفظ «اليد» على معناه الظاهر الذي هو الجارحة على الله سبحانه وتعالى .

ولكن المعتزلة طبقوا هذه القاعدة ـ أي التأويل ـ فيما يتعلق بأمور الآخرة أيضا ، فقاسوا أمور الدنيا على أمور الآخرة ، فقياسهم مع الفارق ، فابتعدوا عن الجادة . وليس هذا من طريقة أهل السنة في شيء .

ولعل من الطريف أن نذكر أن كثيرا من الاكتشافات العلمية الحديثة الآن تظهر كأنها تنادي على المعتزلة بالخطأ والضلال بصوت جهير ، لأنها تؤيد مذهب الأشاعرة في نواح شتى ، وسردها مما يطول هذا البحث . فمثلا أثبت العلم الحديث قياس الحمى والسكر في بدن الإنسان ، فهل الحمى والسكر مما يحس به بالحواس حتى يقاس؟ كلا . فلماذا لا يمكن الله سبحانه وتعالى وهو القادر المقتدر أن يقيس أو يزن أعمال العباد في الآخرة مع أنها أعراض ، فلا بعد في ذلك عند العقل كما اكتشفه الأشاعرة قبل أن يكتشفه العلم الحديث .

مبحث عذاب القبر

وعند الحديث عن عذاب القبر ونعيمه بين مذهب أهل الحق ، وقد « خالفهم ضرار وبشر وكثير من المتأخرين من أهل الاعتزال» . ويلاحظ أنه نسب الخلاف إلى كثير من متأخري المعتزلة ، وهذا ما فعله أسلافه منذ الإمام الأشعري ومن جاء بعده ، وقد نسب الأشعري القول بإنكار عذاب القبر إلى المعتزلة مطلقا من غير تفصيل ، وينسبه أيضا إلى الخوارج . هذا في مقالات الإسلاميين : (٢٠٦/١ ، ١١٦/٢) ، إلا أن عبارته فيما يروي عنه ابن فورك في مجرد مقالات الشيخ الأشعري : (١٧٦) توهم أن هذا القول ينسب إلى بعض المعتزلة . وأيا كان فإن القاضي عبد الجبار يدفع هذه التهمة عن أهل الاعتزال فقال : «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء

يحكى عن ضرار بن عمرو ، وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة . ولذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ؛ ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ، ولا يقرون به» (شرح الأصول الخمسة : ٧٣٠ وما بعدها) .

وفي رأيي ــ رغم دفاع عبد الجبار ودفاع كثير من الباحثين المحدثين[1] ــ لا بعد في نسبة ذلك إلى المعتزلة ، لأن من أصولهم إنكار الأحاديث والآثار ، هذا ما صرح به الأشعري نفسه[2]ــ تعليلا لإنكار المعتزلة ــ قائلا : «لإنكارهم الآثار وتكفيرهم أهل الرواية والنقل» . ألم نر كيف كان موقف المعتزلة مع كثير من أمور الآخرة من الصراط والميزان وما إلى ذلك وكانت عقولهم لا تتحمل تلك الأمور على ظاهرها ؛ بل أولوها تأويلا يلائم عقولهم ، فلماذا ندافع عنهم ، لاسيما حين ينقل لنا مؤرخو الفرق الكبار من أمثال الإمام الأشعري وغيره ، وعندي أن ساحة الإمام الأشعري أولى بأن يدافع عنها ، أليس هو واحدا من هؤلاء المعتزلة ؛ بل زعيما لهم ومدافعا عن فكرهم ردحا طويلا من الزمن ، ثم هداه الله سبحانه وتعالى إلى الحق ، فيكون عارفا بمذهبهم ، صادقا في نقله وأمينا فيه؟

ثم إن الخيالي ــ وإن قال : «وبالجملة الأحاديث الواردة فيه أكثر من أن تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر» ــ تذبذب قليلا في هذا المبحث حيث قال فيما يتعلق بالاستدلال بالآية ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر:١١) بعد إيراد ما قيل فيها من الطرفين : «والإنصاف لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الآية ، فإن إطلاق الميت على من يتحقق له الإدراك بلذة التنعيم والتعذيب ليس أقرب من إطلاق الإماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة:٢٨) عند من له ذوق سليم» .

---

(١) انظر مثلا دكتور حسن الشافعي في كتابه الآمدي وآراءه الكلامية : ٤٩٥ ، ٤٩٦ .

(٢) انظر مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك : ١٧٦ . قارن أيضا الإنصاف للباقلاني : ٧٠ ، شرح المقاصد : ٣٦٢/٣ وملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ١٦٢/١ .

ولذا نجد الحافظ الكبير ـ أحد شراح القصيد النونية ـ يستنكر منه هذا الصنيع[1] ، واستنكاره وجيه كما أرى ؛ بل إن الشيخ عثمان الكليسي أمسك ـ على غير عادته ـ عن التعليق على هجمات الحافظ الكبير على الخيالي بين حين وآخر .

وشبيه به أيضا قول الخيالي ـ حين تعرض للحديث عن الروح بقصد ـ « واعلم أن الأشبه أن الأرواح أجسام لطيفة ، والعادة الإلهية جارية بإحياء الأجساد والأبدان بجعلها مشابكة لها فإذا فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها إلى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر تدور في أنهار الجنة ، وتأكل من ثمارها ، وتأوى إلى قناديلَ من نور معلّقةٍ تحت العرش ؛ إن آمنت وكسبت في إيمانها خيرا ، وإلا يحبط بها إلى سجين ، ويعذَّب فيها إلى يوم الدين . قال ﷺ في قتلى أحد : « لما أصيب إخوانكم في أحد جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر تدور في أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش » .

فللخصم أن يجعل عرض النار صباحا ومساء في الآية الأولى[2] والإحياء والتنعيم في الآية الثانية[3] إشارة إلى ذلك ويؤول به ماعداهما من الأحاديث . فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لا سبيل إليه ؛ بل غايته الظن تمسكا بظواهرها . وهذا منه خروج ـ قليلا ـ عن الإطار العام الذي جرى عليه أسلافه فيما أرى . أليس هو الذي قال آنفا : « وبالجملة الأحاديث الواردة فيه أكثر من أن تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر » .

مبحث الثواب والعقاب والتعديل والتجوير

وفي مبحث الثواب والعقاب قرر الخيالي مذهب الأشاعرة والماتريدية من عدم وجوب الثواب والعقاب بالعقل ، بل ثبت وجوبهما بالشرع ، وفند شبهات المعتزلة .

---

(١) انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة : ٧٣ .

(٢) هو قوله تعالى ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ (غافر:٤٦) .

(٣) هو قوله تعالى ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:١٦٩-١٧٠) .

وفي هذه الأثناء تعرض لما ذهب إليه بعض أهل السنة ـ المشهور أنهم الأشاعرة إلا أنه عند التحقيق ينسب إلى بعض الأحناف أيضا ـ فقال : «نعم قد يفهم من كلامهم[1] القول بوقوع الخلف في الوعيد لكنه باطل ، وإلا يلزم الكذب على الله تعالى والتبدل على قوله وقد قال ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ (ق:٢٩) . ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص الآية بالكفار إلا أنه مختص عن الأول فليتأمل» .

وواضح من هذا الكلام عدم ارتياحه إلى كلام هذا البعض ، إلا أن صنيعه في الحواشي النسفية مختلف عن هذا حين أورد السعد كلام هذا البعض مضعفا له إلا أن الخيالي لم يجار السعد هناك ؛ بل قال : «وفيه جواب آخر» أي يمكن أن يجاب على دعوى المعتزلة بالتزام جواز الخلف في الوعيد، وهذا التفسير ليس مما أدعيه أنا؛ بل المحقق عبد الحكيم السيالكوتي هو الذي فسر عبارة الخيالي هكذا[2] . بل إن قول الخيالي نفسه فيما بعد يؤيد هذا التفسير إذ يقول ردا على اعتراض السعد ـ بل فيه رد على ما ذهب إليه الخيالي نفسه هنا ـ : «وأقول لعل مرادهم ـ هؤلاء الأشاعرة أوالأشاعرة وبعض الأحناف معا ـ أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل»[3] .

---

(١) وقد جعل الخيالي في حاشيته على شرح العقائد هذا القول مذهبا «للأشاعرة ومن يحذو حذوهم» وتابعه عليه ملا أحمد ، ولكن النسفي - أبو المعين - ينسب هذا القول إلى كثير من فقهاء الحنفية ويحكي أيضا عن البغدادي نسبة هذا القول إلى أبي العباس القلانسي . انظر تبصرة الأدلة : ٧٨١ وما بعدها ، شرح المواقف مع حاشية الفناري : ٣٣٤/٨ ، ٣٣٥ ، شرح العقائد مع الخيالي وملا أحمد : ١٧٢/١ ، ١٧٣ وحاشية الباجوري على الجوهرة : ١٧١ ، ١٧٢ ، وقد أفرد الملا علي القاري مؤلفا في هذا الموضوع سماه «القول السديد في منع خلف الوعيد» انظر شرحه للفقه الأكبر : ١٢٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة : ١٣٦٤ .

(٢) وإن فسره السيالكوتي تفسيرا آخر إلا أنه لا يتعارض مع هذا التفسير . انظر حاشيته على الخيالي على شرح العقائد النسفية : ٣٢٠/١ ، ٣٢١ .

(٣) انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ١٧٢/١ .

وهذا الذي قرره الخيالي هناك هو الصحيح ولا يصح غيره . والحقيقة أن وعد الله سبحانه وتعالى لا يختلف وهذا ما أخبرنا به الشارع حين قال : ﴿ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ﴾ (الروم:٦) ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ (آل عمران:٩) كما أن تخلفه سفه مستحيل على الله سبحانه وتعالى . أما بالنسبة للوعيد فإن تخلفه لا يعد نقصا بل هو كرم من الله تعالى . نعم إن الوعيد ثابت في كثير من الآيات والأحاديث ، لكن إذا تخلف هذا الوعيد فإنه تفضل من الله سبحانه وتعالى وهو مختار فيما يفعله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ، هذا هو ما يمكن أن ترتاح إليه النفس تجاه هذه القضية .

ثم كيف يمكن للماتريدية أن ترد على الأشاعرة ، أليس هم الذين قالوا بجواز تبدل السعادة شقاوة والشقاوة سعادة خلافا للأشاعرة[1] . فما يلزم الأشاعرة في الوعيد ـ من التبدل ـ يلزم الماتريدية في السعادة والشقاوة ، فما يكون جوابا لهم فليكن هو الجواب للأشاعرة أيضا ، وانحلت المشكلة .

يتحدث الخيالي بشأن بيان مصير المؤمن في الآخرة عن بعض الأمور ؛ مثل العفو عن الكبائر وأنه ثابت بالنسبة لعصاة المؤمنين ، وشفاعة النبي ﷺ وغيره من أهل الصلاح لعصاة المؤمنين ، وبيان حقيقة الإيمان نفسه وأنه التصديق القلبي بما جاء به الرسول ضرورة عند الجمهور ، وليس مجرد التلفظ باللسان كما زعم الكرامية ولا القيام بالعبادات وأداء الطاعات كلها كما زعمت الخوارج والمعتزلة . وهو يفند مذهب المرجئة القائل بأنه تعالى « يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا إذ لا عقاب إلا على الكافر » ثم رد على المعتزلة القائلين بامتناع العفو والشفاعة للعصاة من المؤمنين . وبين مذهب أهل الحق في ذلك كله مع ذكر أدلتهم .

والحق إن الذي تناوله الخيالي في هذه المسائل يعارض بقوة تساهل المرجئة وأمثالهم وتشدد المعتزلة وأضرابهم ، ويفصح عن وجهات نظر معتدلة فيها روح

---

(١) انظر الروضة البهية لأبي عذبة : ٨٨-٩٠ والقضاء والقدر للمستشرق مونتجمري وات : ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

إنسانية عطوف أكثر فهما للإنسان وضعفه ، وحرصا على مصيره ومستقبله من أن يضيع بهفوة أو غلطة ـ بدرت منه تحت ظروف قهرية ـ مهما بلغت ، ما دامت لا تنقض أصل الإيمان . وهذا الموقف أكثر تجاوبا مع قول الله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ (الزمر:٥٣) .

لقد اشتهر بين المعاصرين المتأثرين بالاستشراق الغربي ـ الذي كان سائدا في حين من الدهر[1] ـ دفاع المعتزلة عن الإنسان واعتدادهم به وبشخصيته في حين أن الأشعرية عندهم قد ابتعدت عن قضايا الإنسان الحية ومشكلاته المعقدة . ولكن الحقيقة المرة هي غير ذلك تماما ، لأن النـزعة العقلية الاعتزالية بصرامتها وجفافها جعلتهم في مثل هذه القضايا المذكورة آنفا أبعد ما يكونون عن «الروح الإنساني» كما نفهمه في هذه الأيام ، وتبدو العقيدة الأشعرية أولى من السطحيات الاعتزالية بكثير في هذا المقام وأقرب إلى عامة الناس وخاصتهم على حد سواء .

مبحث في عدم سقوط التكاليف عن العبد

وحينما تحدث عن عدم سقوط التكاليف عن العبد رد على مزاعم أدعياء التصوف القائلين بـ« أن العبد إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول إنما يرفع الله عنه الأمر والنهي» مستدلا بأن أولى الناس بسقوط التكاليف هم الأنبياء ؛ ولم تسقط عنهم بل شدد عليهم حتى عوتبوا بأدنى زلة على وجه أن حسنات الأبرار سيئات المقربين لا على أنهم قد ارتكبوا المعصية ، كيف ألم نثبت أن الأنبياء معصومون؟

وهذا التنبيه منه أراه من الأهمية بمكان ، لأن التصوف الآن تجارة يستهدفها كل هالك جاهل لا يعرف أركان الصلاة ولا كيفية الوضوء ثم يدعي أنه بلغ من الحقيقة مبلغا بحيث لا يليق به أن يهتم بـ«الرسوم» ـ أي تكاليف الشريعة ـ بل المهم عنده هو تطهير القلب ومراقبة الله ثم يرتكب من الفواحش والجرائم ما لا يجترئ على مثلها إنسان عادي . وهكذا الحال في هذه الأيام بالنسبة إلى كثير من أهل التصوف ،

---

(١) انظر القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه للمستشرق مونتجمري وات : ٢١٤ ، ٢١٥ .

واختلط الحابل بالنابل ، حتى ينظر أحدهم إلى علماء الشريعة ـ الذين حملهم رسول الله ﷺ مسؤولية تبليغ الدين ووصفهم بأنهم ورثة الأنبياء ـ كأنهم لايعرفون علم الحقائق والتصوف . فسبحان قاسم العقول !

وهنا أمر قد يلتبس على بعض الناس ، نبه عليه الخيالي كعادة بعض المحققين، وهو « أن الولي قد يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيخل بالتكاليف من غير تأثم به بعجزه عن مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد يسأل حينئذ دوام تلك الحالة وعدم العود إلى العالم الهيولاني ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما حكى عن بعض العارفين من سؤال الإعتاق عن ظواهر العبادات» .

مبحث هل كل مجتهد مصيب

عرض الأقوال المختلفة في قضية هل كل مجتهد مصيب ، أم أن المصيب واحد والآخر مخطئ مأجور . « فذهب الأشعري والمعتزلة[1] إلى أنه لا يخطئ قط ؛ بل كل ما أتى به المجتهد فهو حق . وذهب أكثر المتكلمين والفقهاء[2] إلى أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب» . ثم أشار إلى أن الأشعري والمعتزلة يلزمهم جواز تعدد الحق ، وعرض أدلة الجمهور وأدلة المعتزلة مع الرد عليها .

وقرر موقفه من القضية ؛ وهو « أن الحق هو الحكم المطابق للواقع » ، فيكون المصيب واحدا ، وهو الذي أصاب هذا الحكم المطابق للواقع ، دون غيره لأنه مخطئ . وهذا هو رأي الجمهور وهو الذي رجحه السعد في شرح العقائد[3] .

ولكن « القول بتطابق الحكمين المتناقضين للواقع» مما يستحيل عند العقل ، فلذا هذا القول « لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان علما في التحقيق والتدقيق حتى

---

(١) والقاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن – صاحبا أبي حنيفة – أيضا . انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي : ٣٣٩/٣ .

(٢) منهم أبو حنيفة وبشر انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) انظر شرح العقائد النسفية : ٢٠٨/١ .

اشتهر في ديار الشام وخراسان والعراق وأكثر أقطار الأرض بأهل الحق والسنة والجماعة أعني أبا الحسن على بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بـن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ» .

ثم يوجه المولى الخيالي قول الإمام الأشعري توجيها يخرجه عما يلزمه من المحذور المذكور آنفا ، فقال : « فلعله أراد بذلك أن الحق نظرا إلى اعتقاد المجتهدين متعدد ، وأما في نفس الأمر والواقع فواحد ليس إلا . وهو حق لا يسوغ إنكاره . فإن قلت : هل يجب تأويل كلام المعتزلة بذلك أيضا . قلت : نعم ؛ إن كانوا ممن يفسرون الحق بما ذكرناه وإن كانوا من القائلين بأن الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام وأتباعه فلا ، فليتدبر » .

وهذا التوجيه من الخيالي يدل على احترامه وتعظيمه لمنزلة الإمام رغم انتماء الخيالي إلى مدرسة غير مدرسة الأشعري ، ولا غرابة في ذلك لأن كلتا المدرستين تمثلان ـ منذ القرن الثالث الهجري ـ جناحي أهل السنة والجماعة .

وأيا كان الأمر فإن الإمام الأشعري قد نجح بكل معنى الكلمة في تقريب جميع المذاهب السنية إلى طريقته وتوحيدها تحت مظلته رغم تعدد الآراء بين تلك المذاهب وتضارب الأقوال . وهكذا نجد كثيرا من الأحناف ـ وهم ثلث الأحناف حسب تحديد الكوثري ـ أشاعرة في الأصول ، والمالكية يكاد يكون كلهم أشاعرة حتى بلغ الأمر بالإمام السبكي ـ تاج الدين ـ أن يقول «ما رأيت مالكيا إلا وهو أشعري» ـ والشافعية أيضا معظمهم أشاعرة ، والحنابلة ـ إلا الذين أشربوا في قلوبهم حب التجسيم ـ أيضا أشاعرة [1] .

وهل هناك إنجاز أكبر وأشرف من هذا ؟ ألا وهو توحيد كلمة المسلمين ، وقد نجح الإمام الأشعري رحمه الله في هذا المطلب نجاحا كبيرا . ويرى البعض أن سبب

---

(١) انظر ترجمة الإمام الأشعري من طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي .

ذلك يعود إلى نظريته تلك حيث يرى فيها تصويب كل مجتهد[1] ، نتيجة لحرصه على توحيد صفوف الأمة الإسلامية بدلا من الخلاف والشقاق بسبب المسائل الفرعية.

وجدير بالذكر أيضا في هذا الصدد ما نجده عند أصحاب المذاهب إذ يتجاذبون الإمام الأشعري إلى مذاهبهم ، فالحنفية يجعلونه حنفيا والمالكية مالكيا والشافعية شافعيا ــ وهذا هو الصحيح عندي ــ وعرف عنه أنه قال للحنابلة أنا على مذهب الإمام أحمد ليتدرج بالحشوية منهم إلى معتقد أهل السنة والجماعة . وكل ذلك لسبب قوله بتصويب المجتهدين في الفروع[2] .

* * *

رابعا : الإمامة

موقع قضية الإمامة من العلوم الإسلامية

ثم تناول موضوع الإمامة ؛ تلك النقطة الحساسة التي ينقسم عندها الأمة إلى أهل السنة والشيعة . والإمامة في الاصطلاح الكلامي عبارة عن رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم[3] ، وقد جعلها الشيعة من أصول الاعتقاد ، وأولاها متكلموهم عناية بالغة منذ زمن مبكر . أما عند أهل السنة ــ خاصة الأشاعرة ــ فليست من المسائل الأصولية الاعتقادية . ومع هذا فقد اضطروا للتأليف فيها ليشرحوا موقفهم منها تجاه الجموح الشيعي ، كما صرح به الخيالي نفسه في حواشيه على شرح العقائد النسفية[4] .

لكن الخيالي هنا مهد لهذا الباب تمهيدا دقيقا ، يعطي القارئ بصيرة عن موقع كل جزئية من جزئيات هذا الباب من العلوم الإسلامية ، وهذا ما لا نجده عند أغلب

---

(١) انظر تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر مع تعليق الكوثري : ٩٨ ومقدمة العلامة الكوثري له : ٢٤ ، ٢٥ وتاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان : ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) انظر تعليق العلامة الكوثري لتبيين كذب المفتري : ٩٨ .

(٣) انظر شرح الإمام اللقاني لكتابه جوهرة التوحيد مخطوطة الأزهر ورقة ١٦٨ .

(٤) انظر حاشيته على شرح العقائد النسفية : ٢٠١/١ .

المؤلفين في علم الكلام ؛ إذ يصدرون مباشرة ذلك القول المشهور الذي ذكرناه آنفا ؛ وهو أن هذا المبحث ليس من المسائل الأصولية الاعتقادية .

لكن الخيالي فصل هذا الكلام تفصيلا حيث ذهب إلى أن مبحث هل نصب الإمام واجب على الله أم على الخلق ، ووجوبه بالعقل أم بالسمع مبحث كلامي بحت، وأما ما يذكر في شروط الإمام فيرى أنه من مباحث علم الفقه ، وهكذا فيه قسم نظري وعملي كما أن فيه قسما تاريخيا وتطبيقيا .

مبحث في وجوب نصب الإمام

ثم تعرض لذكر المذاهب المختلفة في وجوب نصب الإمام وأنه على الله أم على الخلق ، « فذهب الأشاعرة إلى أنه يجب على الخلق سمعا » . ولا شك أنه إذا كانت الرسالة نفسها غير واجبة عقلا عند الأشعري فالإمامة التي هي فرعها أولى بأن تكون كذلك كما صرح به ابن فورك[1] .

ثم هذا هو نفس مذهب الماتريدية أيضا[2] في القضية ، فلعل نسبته إلى الأشاعرة وحده يدل على أن مراد الخيالي هنا مطلق أهل السنة والجماعة . ومعلوم إطلاق العلماء كلمة « الأشاعرة » على أهل السنة جميعا بالمعنى العام الذي يشمل الماتريدية أيضا . وقد تكرر مثل هذا الصنيع من الخيالي في مواضع متفرقة من هذا الكتاب وحاشيته على شرح العقائد النسفية . وهذا يدل على مدى احترامه وتقديره للأشعرية واعتباره أنه لا فرق بين الأشعرية والماتريدية بحيث يوجب التمييز بينهما دائما . ونجد نفس هذا الصنيع عند كثير من الماتريدية الأجلاء ، إلا مثل أبي المعين النسفي ـ وهم قليلون جدا ـ الذي كثيرا ما يصور الأشاعرة كأنهم خصماءه[3] .

---

(١) انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك : ١٨٨ .

(٢) انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي : ٨٢٣/٢ وعقائد النسفي : ١٩٨/١ .

(٣) انظر مواضع متفرقة من كتابه تبصرة الأدلة .

وأما الذين خالفوا الأشاعرة في طريق معرفة هذا الوجوب فيحددهم الخيالي قائلا : « وقالت الزيدية وأكثر المعتزلة إنه واجب عليهم عقلا ، ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا معا » . وواضح من هنا أن الخيالي ينسب الخلاف إلى أكثر المعتزلة كما أنه ينسبه إلى الزيدية . إلا أن ما ذهب إليه الخيالي هنا هو موضع بحث عندي ، حيث يوجد عند الآمدي خلاف هذا ، إذ يقول : « فمنهم من قال بأن طريقة معرفة الوجوب السمع دون العقل كالأشعرية وأكثر المعتزلة»[1] ، وفي المواقف «وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا»[2] على وجه الإطلاق الذي يختلف مع صنيع الأبكار .

غير أن بعض محشي شرح العقائد النسفية ـ هو عصام الدين الإسفرائني والفرهاري وملا أحمد[3] ـ يذكر نفس ما ذكره الخيالي هنا ، وعبارة ملا أحمد (... كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة [4]) أكثر صراحة . ونجد بين الباحثين المحدثين أيضا من تابع صنيع صاحب المواقف وهؤلاء المحشين[5] .

هذا والقاضي عبد الجبار المتحدث الرسمي عن مذهب المعتزلة يعقد فصلين في المغني ؛ فصل ـ المغني : ٢٠/١٧ ـ بعنوان (أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل) ، وآخر ـ المغني : ٢٠/٤١ ـ بعنوان (بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب إقامة الإمام) . فكأني بالخيالي ومن على منواله قد فرعوا نسبة هذا القول إليهم على القاعدة التي عليها مدار الاعتزال ـ هي التحسين والتقبيح العقليان ـ والتي

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي : ٥/١٢١ .

(٢) انظر المواقف للإيجي : ٨/٣٧٦ .

(٣) وصاحب كتاب الآمدي وآراءه الكلامية (٥٠١) أثناء تأييده لصنيع صاحب الأبكار قال – مضعفا لصنيع عصام الدين الذي هو صنيع الخيالي أيضا- «وإن كان عصام الدين . . يذكر أن أكثر المعتزلة على وجوبها بالعقل ، ولم أجده عند غيره» . ولكني وجدته عند ملا أحمد والفرهاري (النبراس : ٣١٠) كما ذكرت فضلا عما نجده الآن عند الخيالي .

(٤) انظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد : ١/١٩٨ .

(٥) مثل الأستاذ الدكتور المرحوم عبد الرزاق أحمد السنهوري في كتابه فقه الخلافة وتطورها:٦٧-٩٦.

تسمح لهم أن يذهبوا إلى مثل هذا . ثم قرر الخيالي وجه الحق في القضية ورد على جميع مخالفي أهل السنة من معتزلة وخوارج وشيعة بشتى فرقها وشعبها .

مبحث شروط الإمامة

وتناول شروط الإمامة واختلاف الآراء فيها . وحينما تعرض لشرط القرشية ـ وهي من الشروط المختلف فيها ـ قال : « وزاد الأشاعرة والجبائيان كونه قرشيا ، ومنعه الخوارج وجماعة من المعتزلة » . والحق أن الماتريدية أيضا مع الأشاعرة في هذا الاشتراط كما هو صريح كلام أبي المعين ونجم الدين عمر النسفيَّيْن[1] . ولكن الخيالي آثر أن ينسبه إلى الأشاعرة دون الماتريدية للسبب الذي قلناه آنفا .

وشرط القرشية وإن قال به الأشعرية ، إلا أن منهم ـ مثل الآمدي والجويني ـ من تردد فيه ، نظرا إلى ظروف العصر وصعوبة تحقق القرشية ، أو أن المقصود بهما إنما هو الشوكة والاستتباع للناس ، أي العصبية السياسية كما فسرها ابن خلدون فيما بعد[2] . وهناك من يرى أن حديث « الأئمة من قريش » ليس فيه تشريع بل هو مجرد إخبار فقط[3] .

مبحث طرق ثبوت الإمام

وبالنسبة لطرق ثبوت الإمام يرى الخيالي كسائر أهل السنة أنها إما « النص من النبي ﷺ أو من الإمام السابق . وذهب الأصحاب إلى أنها تثبت ببيعة أهل الحل والعقد أيضا ، خلافا للشيعة » ، ثم رد على الشيعة بمثل ما نجده عند علماء السنة .

---

(١) انظر تبصرة الأدلة : ٨٢٨/٢ ، ٨٢٩ ، عقائد النسفي : ١٩٩/١ .

(٢) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان : ٥٩٩ ، ٦٠٠ والآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي : ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

(٣) انظر النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الريس : ٢٥٣-٢٥٦ .

وينبغي أن نذكر أن موافقة الخيالي كسائر أهل السنة على ثبوت الإمامة بالنص النبوي هو مجرد افتراض لم يتحقق في الواقع . وأما النص من الإمام السابق فهو أيضا منتف في الواقع ، والذي كان من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ليس نصا كما فهم البعض وادعى أن الأشاعرة معترفون بالنص كطريق لإقامة الإمام[1] ، وكما حاول البعض عبثا أن يتخذ من هذا حجة وسندا ليخلع ثوبا شرعيا على ما جرى عليه العمل بعد الخلفاء الراشدين في عصور الخلافة الناقصة حيث كان الخليفة الذي استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه أو أحد أقاربه خليفة له لتبقى الخلافة في أسرته[2] . بل لا يعدو أن يكون ما فعله سيدنا أبو بكر صيغة من صيغ الاختيار كما حققه البعض من الباحثين[3] .

مبحث وجوب تعظيم الصحابة الكرام رضي الله عنهم

ثم ينهي حديثه عن باب الإمامة ـ وهو آخر الكتاب ـ مؤكدا على مكانة صحابة رسول الله ﷺ وصحة خلافة الخلفاء الراشدين وقيامهم لواجبهم منوها بفضلهم وشرفهم على النحو الذي نجده عند غيره من علماء أهل السنة والجماعة ؛ الأشاعرة والماتريدية . وهنا تنتهي دراستنا لأهم ما ورد بكتاب الخيالي شرح القصيدة النونية من آراء ومواقف ، لعلنا نقتبس من هذه النظرة العابرة لمحةً من شخصيته العلمية وهويته الفكرية .

* * *

---

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان : ٥٩٨ .

(٢) انظر فقه الخلافة وتطورها للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري : ١٢١-١٢٣ .

(٣) انظر المرجع السابق نفس الصفحات والآمدي وآراءه للدكتور حسن الشافعي : ٥٠٤ ، ٥٠٥ .

القسم الثاني (التحقيق)

شرح المولى أحمد بن موسى الخيالي على القصيدة النونية (جواهر العقائد) للمولى المحقق خضر بن جلال الدين

خطبة الكتاب

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لك الحمد يا من شرح صدورنا لتجريد الكلام في عقائد الإسلام ، ويسر أمورنا في دقائق العلوم وبدايع الأحكام ، ذلك فضل منك تؤتيه من تشاء من عبادك الكرام ، وترقيهم عن حضيض[1] دائرة التقليد إلى ذروة الأحكام . يا من تحير في بيداء[2] صمديته نهاية العقول والأفهام ، وتَوَلَّهَ في أسرار ألوهيته دراية الفحول والأوهام ، وسجدت لعز جبروته جباه الأشباح والأجرام ، وخضعت لعظمة ملكوته[3] رقاب الملوك والحكام صلِّ على نبيك محمد المبعوث للدعوة إلى دار السلام ، وعلى أتباعه الذين هم نجوم الهدى ومصابيح الظلام .

وبعد[4] فإن كمال كل نوع إنما هو بامتيازه[5] بما يخصه من الآثار ، وتحليته بما يميزه عن الأغيار ، ونقصانه باتصافه بما ينافيها من الأضداد وسلوكه في أودية الضلال والوهاد . فانظروا معاشر الإخوان وجماعة الخلان ، هل لكم من مميز عما عداكم سوى العلم والعرفان . فاسلكوا مسالك تحصيل اليقين ، واطلبوا العلم ولو

---

(١) الحضيض : بفتح الحاء المهملة وضادين معجمتين ، أولاهما مكسورة ، بمعنى النازل في الأرض السافل منها ، ثم أطلق على كل سافل . انظر فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح للعلامة ابن الطيب الفاسي: ٢٢٦/١.

(٢) البيداء: الفلاة التي تبيد سالكها بالعطش والخوف . انظر المرجع السابق: ٦٢٢/١.

(٣) الملكوت: محركة ، العز والسلطان ، يرى السيوطي أن التاء فيه أصل ، والمشهور أنها زائدة للمبالغة . انظر الاقتراح في أصول النحو وجدله للسيوطي مع شرح ابن الطيب الفاسي عليه: ١١٣١/٢ ، ١١٣٢.

(٤) أ: بدون (وبعد) .

(٥) ز: باختياره .

بالصين[١] . وكملوا أنفسكم بالفضائل الروحانية وأعتقوها عن الرذائل الجسمانية ، لا سيما علم به إثبات الصانع وتوحيده ، وتقديسه عن النقائص وتمجيده . فيه مقاصد جليلة يشرق[٢] ببهجتها وجه الدّين في دياجير الظلمات ، ومواقف سنية يهتدى بلمعانها إلى عالم الغيب والشهادات ، ومطالع أنظار أفاضتها دراية الفحول[٣] لنيل[٤] الأبكار ، ومطالب عالية سبكتها نهاية العقول بأيدي الأفكار ، وطوالع تتلألأ[٥] أنوارها على صفحات الأيام ، وتجريد عن[٦] غياهب الشكوك و ظلمات الأوهام[٧] ، وفوائد يقينية[٨] أفادتها القطعيات من فصل الخطاب ، وعقائد دينية أبدتها[٩] المحكمات هن[١٠] أم الكتاب ، وعمدة في الإرشاد إلى التأويل في غوامض المرام ، وكفاية في الوقوف على الأسرار من متشابهات الكلام .

وقد صنف فيه المولى الهمام[١١] قدوة علماء الإسلام ، خير الملة والدين ، ينبوع الفضل ومنبع اليقين ، كتابا منظما بنفايس الفرائد ، موشحا بجواهر العقائد[١٢] مرشحا بدرر الفوائد حقيقا بأن يسطر القلم سطوره بالنور على ألواح هي صفايح من خدود الحور . ثم إنه يحتاج إلى شرح يكشف عن[١٣] مكامن أسراره حجابها ، ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها .

---

(١) هذا اقتباس من حديث ذكره العجلوني في كشف الخفا مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: ٥٦/٢ .
(٢) ز: يتشرف .
(٣) ز: وبداية الفحول .
(٤) ز: نيل .
(٥) أ: يتلألأ .
(٦) ز: بدون (عن) .
(٧) ولا يخفى ما في هذا الكلام من براعة الاستهلال حيث ورد فيه ذكر كتب كلامية معروفة ، هي مقاصد (للتفتازاني) ومواقف(للإيجي) ومطالع(للأصفهاني) والأبكار(للآمدي) ومطالب عالية ونهاية العقول(كلاهما للرازي) وطوالع(للبيضاوي) وتجريد(للطوسي).
(٨) ز: بقية .
(٩) أ: أبدتها .
(١٠) أ: هي .
(١١) هو المولى الإمام خضر بن جلال الدين المعروف بخضر الرومي أو خضر بيك . وقد مرت ترجمته بالتفصيل في قسم الدراسة ، فلا نعيد ذكرها هنا. ولم يصرح الخيالي باسم المصنف هنا – كما لم يصرح أيضا باسمه في حاشيته على شرح العقائد حينما نقل عنه رأيه ، وسيأتي منا الإشارة إليه في موضعه – إما لتعظيمه لأنه كان أستاذا للخيالي أو لعدم وجود الداعي إلى التصريح باسمه حيث كانت نسبته إلى خضر بيك مما لم ينازع فيه. وعلى كل فكان اللائق بالخيالي أن يصرح باسمه حتى يعرفه القارئ .
(١٢) : العناية .
(١٣) ز: من .

فانتهزت فرصة[١] من أعين الزمان ، وبشوة[٢] من طوارق الحدثان ، وشرحته شرحا يبسط عن مطويات[٣] عباراته إيجازها ، وينشط عن[٤] مخفيات مقاصده ألغازها ، وشيدت فيه قواعد أصول الدين للمتكلمين ، بدلائل خلا عنها[٥] زبر الأولين والآخرين ، في زواهر عبارات يحيى لوسمعها الأموات[٦] في القبور ، ويتهلل[٧] بها وجوه الأوراق وخلال السطور .

وخدمت[٨] به عالي حضرة من ظلل العباد بظلال العدل والإحسان ، وأمطر عليهم سحائب[٩] الأمن والأمان وقمع عنهم الضلالة وآثار البدع والطغيان ، وألف قلوبهم بالعصمة عن سلوك طرائق العدوان ، وطهر جزيرة «الرّوم» عن الشرك والكفران ، وطردهم عن حدود الدّيار[١٠] والأوطان ، وفتح أرضا من المشارق عجز عنها من تقدمه من الملوك والسلاطين ، وبلادا كثيرة[١١] من المغارب لم يدانها[١٢] الأبطال من المتقدمين والمتأخرين ، وكسر الصليب وخرب كثيرا من بيوت الأوثان ، وجعل منها مدارس[١٣] يحصّل فيها العلوم بذرائع البرهان ، وحوّل بعضها مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال ، ورِباطا[١٤] يأوي إليها الضعفاء والمساكين والأمثال .

وَأَنْتَ خَلِيفَةُ يَـاابْنَ سُـلْطَانِ عَـادِلٍ وَقَدْ كُنْتَ بَدْرًا مِنْ نَسْلِ عُثْمَانَ[١٥] نَيِّرًا

---

(١) أ: فرسة . (٢) أ: ونومة . (٣) ز: من مطربات .
(٤) ز: من . (٥) ز: منها . (٦) أول ق ٢ في أ .
(٧) ز: تهلل . (٨) ز: قدمت . (٩) ز: سحاب .
(١٠) أول ق ٢ في ز . (١١) ز: كثيرا . (١٢) ز: لم يدانيها .
(١٣) ز: مداين . (١٤) وباطنات .

(١٥) هو: عثمان بن أرطغرل ، مؤسس الدولة العثمانية . كان ذا موهبة ومهارة في التدبير والسياسة والحرب ، ارتقى من رئيس قبيلة إلى حاكم دولة عرفت فيما بعد بالدولة العثمانية العلية ، استمر في الحكم ستة وعشرين سنة تقريبا. كان شديد الحب للدين والعلم ، ويظهر ذلك من وصيته لابنه أورخان وهو على فراش الموت سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م . انظر أوربا في مطلع العصور الحديثة للدكتور عبد العزيز الشناوي : ٥١٨، العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم الحجاز لفائق بكر الصواف : ١٤ والعثمانيون في التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب: ٩-١٣.

وَلَنْ يَسْمَحَ[1] الدَّوَّارُ وَإِنْ دَارَ مِثْلَكَ   وَلَمْ يَأْتِ فِي الدَّهْرِ نَظِيرُكَ مَظْهَرًا

وَخُلُقُكَ مَحْمُودٌ[2] وَأَنْتَ مُحَمَّدٌ[3]   وَقَدْ نِلْتَ فِي الْمَجْدِ مَحَاسِنَ كَوْثَرًا

يَا مَاحِيَ الْكُفْرِ وَيَا مُحْيِيَ الدِّينِ   لَقَدْ كَانَ فِي الدُّنْيَا عَدُوُّكَ أَبْتَرَ

سُيُوفُكَ كَالْبَرْقِ تَمْتَدُّ إِلَى[4] الْعُلَا   وَتَنْزِلُ بِالصَّعْقِ عَلَى أَرْضِ[5] قَيْصَرَ

وَرَمْيُكَ الْحُصُونَ صُخُورَ حِجَارَةٍ   تُزَلْزِلُ الْأَفْلَاكَ مِنْ قُطْبٍ وَمِحْوَرَا

وَهَوْلُهَا فِي الْأَرْضِ كَرَعْدِ سَحَابَةٍ   يُصَدِّعُ بُرُوجًا أَشَدَّ مِنْ خَيْبَرَ

وهو السلطان المجاهد في سبيل الله مع الكفار، الممتثل لأوامره آناء الليل وأطراف النهار، المستوي على سرير[6] السلطنة بالإرشاد والاستحقاق، المستولي على ممالك القياصرة بالقهر والإهراق[7]، باسط بساط العدالة والأرفاق، ناشر الشريعة المصطفوية إلى الآفاق، ناظم الأمور الدينية بعد الشتات، عاصم جبل الله المتين عن البتات، موصل لواء الشرع إلى السماك، مؤيد النواميس[8] النازلة من الأفلاك، نازل بقاع الأنس، ورئيس حضاير القدس، ظل الله على العالمين[9] وملجأ أفاضل العالمين.

هُوَ الشَّمْسُ لَمْ يَأْوِ حَضِيضًا لِمَنْزِلٍ   فَمَسْكَنُهُ الْأَوْجُ فِي بُرْجِ السَّعَادَةِ

يَدُورُ بُدُورُ الْفَضْلِ حَوْلَ مَدَارِهِ   وَمِنْ وَجْهِهِ يَبْدُو صَبَاحُ السِّيَادَةِ

وهو الذي زعزع[10] بهيبته سرير الأكاسرة، وخضع إلى قدرته رقاب القياصرة، واعتضد بيمن عنايته أيدي الإسلام والإيمان، أبو الفتح السلطان «محمد

---

(١) ز: يسمع.   (٢) أ: محمودا.   (٣) ز: وأنت ذات محمد.

(٤) ز: في.   (٥) أ: الأرض.   (٦) ز: سرايو.

(٧) «أ» و«ز»: والإحراق وما اخترته من «ص».   (٨) أ: النوامين.

(٩) أ: بدون (ظل الله على العالمين). ورد في حديث أورده الحافظ ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (٨٦): «السلطان ظل الله ورمحه في الأرض».

(١٠) أ: يغزع.

خان»[1] مّد الله سرادقات عظمته على الأيام ، وأفاض عليه سجال الخلود والدوام . والله أسئل أن يجعل ذلك تذكرة لحالي البهيم[2] ، عسى أن يطلع على صبيح النعيم ، وأقتبس بفالق النور من مشكاة الإحسان ، وأتخلص[3] عن وقفة المهان إلى دار الرضوان ونودي لي[4] من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة و المقام الأحسن .

قال[5]: الْحَمْدُ لِلّٰهِ عالي[6] الْوَصفِ وَالشَّانِ مُنَــزَّهِ الْحُكْــمِ عَــنْ آثَــارِ بُطْــلَانِ

أقول: صدر كتابه بحمد الله تعالى بعد التبرك باسمه تعالى امتثالا بما صدر عن السيد[7] المختار واتباعا[8] لما انعقد عليه إجماع الأخيار وشكرا لما أسبغ عليه من النعم الجلية الآثار . والحمد هو الثناء على[9] الجميل ، ومورده اللسان وحده . وأما الشكر فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ، و مورده يعم اللسان والجنان والأركان ، يرشدك إليه قوله:

أَفَــادَتْكُمُ النَّعْمَــاءُ مِنِّــي ثَلَثَــةً يَدِي وَلِسَــانِي وَالضَّــمِيرَ الْمُحَجَّبَــا

فالحمد أخص باعتبار المورد وأعم باعتبار المتعلق ، والشكر على العكس من ذلك[10] . و« الله » علم للذات الواجب الوجود المنطوي لجميع الكمالات ، فلذا علق الحمد به[11] إشارة إلى الاستحقاق الذاتي ، وعقبه بما يدل على تعظيمه[12] وتمجيده

---

(١) هو السلطان محمد الثاني ، السلطان العثماني السابع في سلسلة آل عثمان ، يلقب بالفاتح وأبي الخيرات ، ولد في عام ٨٣١ هـ/ ١٤٣١ م وتوفي في عام ١٤٨١ م ، حكم الدولة العثمانية ما يقرب من ثلاثين عاما ، كانت خيرا وعزة للإسلام والمسلمين. اشتهر بفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ م. وكان عبقريا فذا في الإدارة والسياسة والحرب ، عالي الثقافة ، غزير الحصيلة العلمية ، حبه للعلم والعلماء مما يضرب به المثل ، وكان بينه وبين كل من المولى خضر بك والمولى الخيالي علاقة طيبة. انظر تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك: ٣٤ ، ٣٥ والعثمانيون في التاريخ والحضارة للدكتور محمد حرب:١٨٧-١٩٣وما سبق من الحديث عنه في قسم الدراسة.

(٢) البهيم المظلم . انظر تاج العروس للعلامة الزبيدي: ٦٦/١٦.

(٣) ز: أخلص .

(٤) أ : بدون (لي) .

(٥) أ : بدون (قال) .

(٦) «أ» و «ز»: علي ؛ وما اخترته من « ص » .

(٧) ز: سيدنا .

(٨) أول ق ٣ في أ .

(٩) ز: بدون (على)

(١٠) أ : فالحمد أخص باعتبار المتعلق والشكر على العكس من ذلك .

(١١) أول ق ٣ في ز .

(١٢) أ : عظمته .

من علو وصفه وشانه أي[1] حاله في ذاته وربوبيته عن أوصاف المخلوقات وشئونهم وتنزه حكمه وأوامره[2] عن البطلان ، فإنه ربّ الأرباب وملك الرقاب ، يعلم الأشياء على ما هي عليه ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، فلا يتطرق إلى سرادقات كماله وحكمه شوائب النقصان وآثار البطلان ، تنبيها على تحقق الاستحقاقين ، ورعاية لبراعة الاستهلال .

قال: مِنْهُ الصَّلَوةُ عَلَى مُبْدِي شَرَايِعِهِ   نَبِيِّنَا الْمُصْطَفَى مِنْ نَسْلِ عَدْنَانِ

أقول: جرت عادة المؤلفين بإرداف التصلية بالتحميد توسلا بها في استحصال كمالاتهم العلمية والعملية إلى من اصطفاه الله تعالى لإظهار شريعته وجعله خليفته في خليقته . فإن بديهة العقل شاهدة بأن استفاضة شيء تتوقف على مناسبة ما بين المفيض و المستفيض ، ولا مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق ، فوجب الاستعانة فيها بمتوسط يكون ذا جهتين . هذا والأنسب أن يقال لما كان أكثر الأحكام الشرعية ومعظم المعلومات الدينية مستفادة من النبي عليه السلام وجب الثناء عليه بما هو أهله، وقد أمرنا[3] الله تعالى في كلامه القديم بالدعاء له والصلاة عليه . وهي مبتدأ والظرف فيما بعدها خبرها وفيما قبلها متعلق بها .

والمعنى أن الصلاة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا أو بدونه على النبي المختار لإظهار شريعته الكامنة في علمه[4] الأزلي أو اللوح[5] المحفوظ . فالإبداء الإظهار ، والشرائع جمع شريعة ، وهي في الأصل مورد الشاربة ، نقلت إلى الأحكام المأخوذة[6] من الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين . و« عدنان» اسم لجده الأقصى من أجداده المعروفة .

---

(١) ز: إلى .   (٢) أ : بدون (وأوامره) .   (٣) أ : وقد أمر الله تعالى .
(٤) أ : في علم الأزلي .   (٥) ز: واللوح .   (٦) ز: المأثورة .

قال: وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَابِعِينَ لهُمْ ... مَاجَادَتِ السُّحْبُ لِلْمَرْعَى بِتَهْتَانِ[1]

أقول: « والآل » عطف على مبدى شرايعه ، وأراد به أهل بيت النبي عليه السلام بقرنية عطف « الصحب » و« التابعين » عليه. ووجه التصلية عليهم قد علم مما[2] سبق. وكلمة« ثم »[3] للتفاوت بين الأصحاب والتابعين لما قاله عليه السلام « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم » [4] الحديث . وقوله « لهم » متعلق [5] بالتابعين و« ما جادت »قيد للتصلية . ولك أن تجعله قيدا للتحميد أيضا . فالمعنى الحمد لله والصلاة على رسوله ما دام تنزل من السحاب على الأرض الأمطار[6] ، فتخضر الرياض وتنفتح الأزهار .

قال: هَذِي[7] عَقَايِدُ عَبْدٍ مُذْنِبٍ جَانِ ... يَرْضَى[8] بِهَا كُلُّ مَوْصُوفٍ بِإِيمَانِ

أقول: « هذي »[9] إشارة إلى ما في ذهنه من العقائد التي نظمها المحقق في كتابه ، فإنها عقائد أهل السنة وجماعة[10] الصحابة والتابعين[11] رضوان الله عليهم

---

(١) التهتان على وزن فعلان بمعنى المطر الدائم . انظر خير القلائد للشيخ عثمان الكليسي: ٩ .

(٢) «أ» و «ز» بما؛ وما اخترته من «ص» .

(٣) ز: وكان ثم .

(٤) ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير: ٢٠٤/٤ ، كما رواه مسلم عن أبي هريرة: ١٩٦٢/٤ ، رقم (٢٥٣٣) بلفظ متقارب «خير أمتي القرن الذي يلونني» وهناك رواية أخرى بلفظ « خير الناس قرني ...» كما رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير والأوسط وفي طرقهم عاصم بن بهدلة وهو حسن الحديث وبقية رجال أحمد رجال الصحيح . وبلفظ «خير القرون أمتي » رواه الطبراني وفيه من لم يسم. انظر مجمع الزوائد للهيثمي: ١٩/١٠ ، ٢٠.

(٥) ز: بدون (متعلق) .

(٦) أ: بدون (الأمطار) .

(٧) : هذا .

(٨) ص: يوصي ، وفي طبعة خير القلائد أيضا هكذا-يوصي .

(٩) أ: هذا

(١٠) أول ق ٤ في أ

(١١) ز: بدون (والتابعين) .

أجمعين[1] ، وعليها اعتقاد المولى المحقق[2] واعتماده وبها وصيته واعتضاده[3] .

قال: أُعِدُّهَا ذُخْرَ يَوْمٍ لا ارْتِيَـابَ بِــهِ مُسْتَوْدِعاً عِنْدَ ذِي عَــدْلٍ وَإِحْسَـانِ

أقول: أي أجعلها ذخيرة ليوم القيامة ، وأرجو بها النجاة عن أهوالها ونكباتها ، مستودعا عند من جبل[4] طبعه على الإنصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القويم[5] والصراط المستقيم[6] .

---

(١) يقول الخيالي في حاشيته على شرح العقائد (٢١/١) عن أهل السنة «هم الأشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار ، وفي ديارماوراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية...». وكلا هذين البيانين من الخيالي واقع في موقعه ومطابق لما عليه المحققون رغم محاولات التلبيس من قبل أناس ينسبون أنفسهم إلى السنة ويجعلون الأشاعرة ـ وهم السواد الأعظم من الأمة ـ أهل شرك وكفر وبدعة ، وأما التوحيد فلا يعرفه إلا فلان وفلان فقط! وقد قال التاج السبكي في رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب (نقلا عن هامش الشيخ يوسف عبد الرزاق لإشارات المرام: ٢٩٨): «فهم ـ أهل السنة والجماعة ـ بالاستقراء ثلاث طوائف؛ الأولى أهل الحديث ومعتمد مباديهم الأدلة السمعية ، الثانية أهل النظر العقلي ، وهم الأشعرية والحنفية ، الثالثة أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية». هذا وقد ألف العلماء من المتكلمين والمحدثين والصوفية مؤلفات كثيرة في بيان عقيدة أهل السنة ، إلا أن الكثير منها قد تم تغييبها عن أعيننا لأسباب يطول ذكرها. ولكن الله تعالى قد ألهم علماءنا المخلصين ليبثوا القضايا الكلامية في سائر كتبهم مثل التفسير ، والحديث ، وأصول الفقه ، والفقه ، وحتى كتب التراجم ، وعلم اللغة! وأفضل أمثلة على ذلك تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي وتفسير الرازي وشرح مسلم للإمام النووي وطبقات الشافعية للتاج السبكي. وكان هذا كرامة لهم لحسن نواياهم رحمهم الله. وقد أشار البغدادي (أصول الدين: ٣١٧) إلى هذه الحقيقة وقال إن «جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة».

(٢) أ: بدون (المحقق)

(٣) ز: واعتقاده

(٤) ز: جعل

(٥) «أ» و «ز» القيم ؛ وما أثبته من «ص» و «م» .

(٦) لقد اعترض الحافظ الكبير على طريقة تفسير الخيالي لهذا البيت ، ورد عليه الشيخ عثمان الكليسي ردا بليغا مدافعا عن الخيالي. انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية ورقة: ٤ وخير القلائد شرح جواهر العقائد: ١١ ، ١٢.

الباب الأول

في الإلهــيات

الفصل الأول

في إثبات واجب الوجود

المسلك الأول للفلاسفة:

قال: إِلَهُنَا[1] وَاجِبٌ لَوْلاهُ مَا انْقَطَعَتْ آحَادُ سِلْسِلَةٍ حُفَّتْ بِإِمْكَانِ [2]

أقول: يريد أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبا فذاك، وإلا فلابد من علة بها يترجح وجوده على عدمه، وأنه واجب وإلا يلزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطل ولم يتعرض بالدّور مع كونه محتملا[3] أيضا لاستلزامه إياه. وقد يقال هما قرينان أينما وقعا ففي ذكر أحدهما غنية عن الآخر، وإنما لم يعكس لأن بطلان التسلسل أخفى فهو بالتعرض أولى. أما الدور فبالضرورة عند الرازي[4] وبالاستدلال

---

(١) أول ق ٤ في ز.

(٢) قدم دليل الفلاسفة على دليل المتكلمين؛ إما لأن بعض المتكلمين وافقوا الحكماء على هذا المسلك. فبالنسبة إلى ذلك البعض صار متفقا عليه كما قال الشيخ عثمان الكليسي (خير القلائد: ١٣) أو لأن مسلك المتكلمين متوقف على إثبات حدوث العالم كما قال الحافظ الكبير في شرحه على النونية (ورقة: ٤).

(٣) ز: مجملا.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الملقب بالإمام وفخر الدين ابن خطيب الري ولد عام ٥٤٣هـ وتوفى عام ٦٠٦هـ وكان من أعيان الأشاعرة والشافعية ،وقد حاول ابن تيمية والتيميون من بعده تشويه صورة هذا الإمام كثيرا، وادعوا كعادتهم أن الرازي رجع إلى مذهب السلف ـ يعني مذهب التجسيم ـ في آخر حياته. وقد ذب الإمام التاج السبكي ـ ربيب البيت الأشعري ـ عن مقام هذا الإمام الجليل بما تقر به عين كل سني غيور. تجاوزت مؤلفاته الثمانين. انظر طبقات الشافعية الكبري: ٨/٨١-٩٦، البداية والنهاية: ١٣/٦٠-٦٢، شذرات الذهب: ٥/٢١، الأعلام للزركلي: ٧/١٠٣، فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف طبعة دار المعارف، عام ١٩٦٩ و فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان طبعة دار الفكر بيروت.

عند غيره . واستدل عليه بعضهم بلزوم تقدم الشيء على نفسه . قال الإمام في الأربعين[١] هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي إثبات التقدم[٢] الذاتي إذ قد بينا[٣] أنه ليس عبارة عن التقدم الزماني فإن أريد به[٤] كون المؤثر مؤثرا في الأثر رجع ذلك إلى معنى التأثير فيكون قولك « لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الأثر لكان كل منهما مقدما[٥] على الآخر » باطلا ، لكون التالي فيه عين المقدم . وإن أريد به معنى مغايرا لما ذكر فلابدّ من تصويره حتى[٦] يتكلم عليه .

وأجاب عنه صاحب « اللباب »[٧] بأن المراد كون العلة بحيث يجزم العقل بأنها ما لم يتم لها الوجود لم يوجد المعلول ، وهو الذي يصحح[٨] قولنا « وجدت العلة[٩] فوجد[١٠] المعلول » من غير عكس ، والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته للعلة ضروري . ويتجه عليه أن كلمة « الفاء » موضوعة لإفادة التعاقب بين الشيئين بحسب الزمان من غير مهلة وتراخ ، ولا تعاقب بين العلة ومعلولها لزوما زمانيا[١١] ، فكيف يصححه ذلك ، بل ينبغي أن لا يصح استعمالها فيه ، اللهم إلا على سبيل التشبيه والمجاز ، على أن دعوى الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع أصلا ، بل لابد له من الدليل وأنى لهم ذلك . ثم قال الإمام والأولى[١٢] أن الافتقار[١٣] نسبة فلا

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي: ١/١١٦ .
(٢) ز: القدم .
(٣) في « ز » (وقد ثبت) بدلا من (إذ قد بينا) ، وما أثبته موافق لما في الأربعين أيضا .
(٤) ز: بدون (به) .
(٥) أ: متقدما .
(٦) ز: « بشيء » بدلا من « حتى » .
(٧) هو القاضي سراج الدين أبو الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي الدمشقي الشافعي الأشعري ، فقيه أصولي متكلم ، ولد عام ٥٩٤ هـ/١١٩٨ م. وتوفي بقونية عام ٦٨٢ هـ/١٢٨٣م. وكتاب اللباب اختصاره للأربعين للفخر الرازي. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٦١ ومعجم المؤلفين ل كحالة: ٣/٨٠١ .
(٨) ز: صح .
(٩) ز: العلية .
(١٠) « أ » و « ز » وجدت ، وما أثبته هو الصحيح لغويا وهو موافق لما في « ص » و « م » .
(١١) ز: زمانا .
(١٢) أي في إبطال الدر . انظر الأربعين في أصول الدين : ١/١١٧ ، أبكار الأفكار : ١/٢٢٨ .
(١٣) أ: الافتعال .

تتصور[١] بين الشيء[٢] ونفسه . والأقوى[٣] أن[٤] نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب[٥] ونسبة المعلول إليها بالإمكان[٦] ، وهما صفتان متنافيتان لا تجتمعان[٧] في الشيء بالنسبة إلى أمر معين فضلا عن نفسه .

ويرد على الأولى أن التغايرالاعتباري كاف لتحقق النسبة وعلى الأقوى [٨] أن لكل منهما جهتين مختلفتين[٩] ؛ أعني العلية والمعلولية ، فيجوز أن ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان على أن نسبة العلة إلى المعلول قد تكون[١٠] بالوجوب وذلك فيما إذا كانت تامة ، والكلام في العلة المستقلة بالإيجاد بل في الموجدة[١١] وليست نسبتها إلى المعلول بالوجوب بل بالإمكان أيضا .

وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه[١٢]: منها أنه لو تسلسلت الممكنات

---

(١) «أ» و «ز» فلا يتصور ، والصحيح لغويا ما أثبته وهو موافق لما في «م» .

(٢) «أ» و «ز» من الشيء بدلا من بين الشيء . (٣) ز: والأقرب .

(٤) هذا دليل ثان للرازي على إبطال الدور . ولم أعثر عليه فيما بين يدي من مؤلفات الرازي . والسيد الشريف قد نقل هذا الدليل ونص على أنه في كتاب اللباب. انظر شرح المواقف : ١٥٤/٤ ، إشارات المرام : ٨٦ .

(٥) لأن العلة المعينة تستلزم معلولا معينا . انظر شرح المواقف : ١٥٢/٤ .

(٦) لأن المعلول المعين لايستلزم علة معينة بل يكفيه أن تكون له علة ما . السابق: ١٥٣/٤ ، مباحث العلة والمعلول: ٧٠ . (٧) كل من «أ» و «ز» و «ص» لا يجتمعان .

(٨) قارن محاولة السيد الشريف لدفع هذا الاعتراض ثم تعقب الفناري لتلك المحاولة ، شرح المواقف مع حاشية الفناري : ١٥٣/٤ ، ١٥٤ ، الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي : ١١٩/٢ .

(٩) أ: مختلفين . (١٠) «أ» و «ز» قد يكون . (١١) ز: الموجودة

(١٢) لقد شعر المتكلمون على مر القرون بأهمية هذا الإبطال للبرهنة العقلية على وجود الإله حتى إن صاحب المواقف لما حاول استنباط بعض الأدلة على وجود الله من غير توقف على بطلان التسلسل وصف السعد تلك المحاولات « توهما » ، ثم أثبت احتياج هذه المحاولات جميعا إلى بطلان التسلسل. ومما يدل على شدة اهتمامهم به تزايد عدد الأدلة على هذا البطلان على تعاقب أجيالهم . انظر شرح المواقف: ١٦٠/٤-١٧٨ ، ٩/٨-١٢ ، شرح المقاصد: ٣٦٠/١-٣٧٢ ، حاشية الأمير على شرح الجوهرة: ٦٠-٦٣ ، هوامش على النظامية : ٧٣ .

لا[1] إلى نهاية لتحقق هناك مجموع ممكن[2] هو نفس السلسلة ، فيحتاج إلى علة هي نفسها أوجزؤها ، إذ الخارج ينافي الغرض المذكور ، فيلزم كون الشيء علة لنفسه . هذا هو الظاهر ، وقد يقرر بأنه لو تسلسلت الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات[3] المتسلسلة ، ولا شك في كونه ممكنا محتاجا إلى علة ، فعلته إما أن تكون نفسه أوجزؤه ، فيلزم كون الشيء علة لنفسه ، أوخارجا عنه ، وهو خلاف المقدر[4] ، والكل باطل . فإذا[5] لابد من علة هي واجبة الوجود . وبذلك قد ظهر أن إثبات الواجب يفتقر في هذا الوجه إلى بطلان التسلسل كما نص عليه بعضهم[6] .

نعم لو قيل لو تسلسلت الممكنات لا إلى نهاية لاحتاج المجموع إلى علة ، لايجوز أن تكون[7] نفسها ولا جزءها ، فتعين[8] أن تكون[9] خارجة واجبة ، فينقطع التسلسل وهو المطلوب ، كما وقع في الأربعين[10] انعكس[11] حديث الافتقار .

فإن قلت: إمكان المجموع إنما يحوج إلى الفاعل المرجح لوجوده على عدمه ، فنختار علته هو البعض منه ، ونمنع[12] لزوم كون الشيء علة لنفسه . قلت : المراد

---

(١) ز: بدون (لا) . (٢) أول ق ٥ في أ . (٤) ز: المقدور .

(٣) ز: بدون (لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات) . (٥) أول ق ٥ في ز .

(٦) منهم السعد في شرح العقائد : ٨٣/١ ، ٨٤ . وجه الافتقار هنا واضح إذ إن القول بالعلة الخارجة لهذه السلسلة الممكنة دعوى لم تقم على أساس ، لأن موجد هذه السلسلة ـ التي هي عبارة عن مجموع آحادها ـ هو نفسه من أوجد هذه الآحاد الممكنة ، والمفروض أن علة كل واحد منها هو الواحد السابق عليه لا إلى نهاية . فإذا لابد أن تنتهي السلسلة إلى واحد ليس معلولا لممكن قبله حتى يصح الفرض المذكور الذي هو احتياج هذا الواحد الأخير إلى واجب الوجود . فظهر أن إثبات الواجب في هذا الوجه لا يتم إلا بعد افتراض بطلان التسلسل . انظر مقدمة أستاذنا الدكتور سليمان دنيا للإشارات والتنبيهات : ٣٢-٤٠ ، شرح الحافظ الكبير على النونية مخطوطة الأزهر ، ورقة: ٥ .

(٧) أ: أن يكون . (٨) ز: بدون (أن تكون نفسها ولا جزءها فتعين) .

(٩) ز: أن يكون . (١٠) انظر الأربعين : ١٢٠/١ . (١١) «أ» و «ز» العكس .

(١٢) ز: ويمتنع .

بالفاعل هو المستقل بالفاعلية فيجب أن يكون نفسه علة لكل جزء، ويلزم المحذور. وفيه بحث: لأنه إن أريد بالاستقلال استناد[1] السلسلة وأجزائها إليه ، أو إلى ما صدر عنه ، أو إليه[2] وحده[3] فالملازمة مسلمة ، لكنه لا يتم التقريب ، لجواز أن يقع التسلسل ويكون علة الجميع بعضا منه وهكذا إلى غير النهاية . وإن أريد استناده[4] إليه نفسه ، أو إلى أجزاءه[5] ، أو إلى ما صدر عنه ، أو إلى الأولين فقط فالملازمة ممنوعة والسند مامر فتذكر[6] .

وقد يقال إن أريد بالمجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى يحتاج إلى الموجد ، وعلى تقدير وجوده يجوز أن يوجده الآحاد ، وإن أريد به الآحاد نفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لا يجوز أن تكون[7] علتها نفسها ، على معنى أنه يكفي في وجودها نفسها من غير احتياج إلى أمر خارج عنها ، ولا امتناع فيه ، وإنما الممتنع تعليل شيء معين بنفسه .

فيجاب بأن المجموع المأخوذ[8] على هذا الوجه وإن كان عين الآحاد إلا أنها ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجدة . ولما كان كل واحد من أجزاء السلسلة علة موجدة داخلة فيها كانت العلة الموجدة للجميع جميع تلك العلل ، فهي لا يجوز أن تكون[9] نفسها ، لأن العلة الموجدة للشيء يجب[10] أن تتقدم[11] بالوجود عليه ، ومن المستحيل تقدم الشيء على نفسه بالوجود . والاشتباه إنما[12] وقع بين تعليل كل واحد بآخر منها وبين[13] تعليل مجموعها بمجموعها ، وهما أمران متغايران ، والأول هو الذي ينازع فيه ، فيحتاج في إبطاله إلى الاستدلال بخلاف الثاني ، فإنه بديهي البطلان .

---

(١) ز: استثناء .
(٢) ز: أو إلى ما صدر منه وإليه .
(٣) أ: وهذه .
(٤) ز: استثناءه .
(٥) أ: بدون (أوإلى أجزاءه) .
(٦) ز: فيذكر .
(٧) أ: يكون .
(٨) ز: المأثور .
(٩) جميع النسخ «أن يكون» ، وهو خطأ نحويا .
(١٠) ز: بحيث .
(١١) جميع النسخ «أن يتقدم» ، وهو خطأ نحويا .
(١٢) أ: وإنما .
(١٣) ز: بدون (تعليل كل واحد بآخرمنها وبين).

وفيه بحث : فإن المجموع المأخوذ على هذا الوجه ليس له وجود سوى وجودات الأجزاء ، فرجع تعليل المجموع بالمجموع إلى تعليل كل واحد بآخر فليتدبر . ثم إن كون مجموع العلل نفس السلسلة إنما يظهر إذا لم يكن فيها المعلول المحض وإلا يتعين[1] كونه جزء منها . فلابد من بيان عليته[2] ، إذ لا يكفيه ما سبق كما عرفت . فإن قلت : كل جزء يفرض هنالك فإن علته أولى بذلك لتقدمها وقلة احتياجها . قلت : هذا على تقدير صحته يصلح أن يكون دليلا على بطلان التسلسل ابتداء ، فلا حاجة[3] إلى سائر المقدمات .

ومنها برهان التطبيق[4] . وهو أن تفرض مجموع العلل والمعلولات المتسلسلة إلى غير النهاية جملة ، ثم تسقط منها المعلول المحض وتعتبر[5] مما قبله[6] جملة أخرى ، ثم تطبق الجملتين ، فإن وجد بإزاء كل جزء من الأولى جزء من الثانية يلزم تساويهما ، وقد فرضنا[7] متفاوتتين[8] ، وإلا يلزم انقطاع الثانية . والأولى[9] إنما تزيد عليها بقدر متناه ، والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه ، فتكونان[10] متناهيتين،

---

(١) « أ» وأن لا يتعين ، « ز» ولا يتعين . والصحيح ما أثبته من « ص ».

(٢) ز: صلة . (٣) أول ق ٦ في أ .

(٤) ينسبها الآمدي إلى الفلاسفة ويشير أيضا إلى أخذ المتكلمين لهذا الدليل غير أنه ينتقده بورود محاذير إن على المستوى الفلسفي أو الكلامي (أبكار الأفكار : ٢٢٩/١ – ٢٣١ ، غاية المرام : ٩ – ١٢). وما يجاب به من قبل المتكلمين – مثل الخيالي فيما يلي - في صدد ورود النقض بمعلومات الله ومقدوراته ليس مقبولا عند الآمدي . انظر مثلا هذا النقد لدى ابن رشد من قبل (تهافت التهافت : ٨١/١ ،٨٢) ثم جاء ابن تيمية منتقدا له ولغيره من الأدلة على بطلان التسلسل حرصا منه على إثبات قيام حوادث بذات الله جل وعلا (منهاج السنة : ١٢٠/١ ، درء التناقض : ٢٣٨/٢ – ٢٤٠) يقول الحافظ ابن حجر في الفتح(٤١٠/١٣) عن إثبات حوادث لا أول لها: إنه من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية.

(٥) ز: ويعتبر . (٦) جميع النسخ « قبلها » ، والصحيح ما أثبته حيث الضمير راجع إلى المعلول .

(٧) أول ق ٦ في ز . (٨) « أ» و « ز» متفاوتين . وما أثبته من « م» .

(٩) هذا زيادة بيان يتم المدعى بدونها. انظر عبد الحكيم على شرح المواقف : ١٦٨/٤ وملا أحمد على شرح العقائد : ٨٦/١ . (١٠) « أ» و « ز» فيكونان ، وما أثبته من « م» .

وقد فرضنا غير متناهيتين ، هذا خلف[1] . وبما قررناه[2] اندفع ما يقال[3] أنا لا نسلم استحالة التساوي فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبيها[4] المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد إحديهما فوق عدد الأخرى ، وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيتين[5] وذلك أن الجملة الثانية فيما فرضناه وقعت جزء من الأولى ولا شك أن الكل أزيد من الجزء كما وفوقه عددا. ولهذا يفرض التطبيق في الجملتين المتداخلتين دون المتباينتين .

نعم قد يورد النقض بمراتب الأعداد وكذا بمعلومات الله وبمقدوراته وبالدورات الفلكية فإن الدليل جار فيها مع عدم تناهيها . فيجاب: بأنه إنما يجري فيما دخل[6] تحت الوجود ، سواء كان ذلك على سبيل الاجتماع أولا . فلا نقض بمراتب الأعداد لكونها عندنا من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها ، ولا بالمعلومات والمقدورات[7] لأن ما وجد منها فهي متناهية ، ومعنى عدم تناهيها أنها لا تنتهي إلى حد لا يوجد فوقه حد آخر[8] . وأما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا . وأما الفلاسفة فقد شرطوا فيه الاجتماع في الوجود على سبيل الترتيب . فلا يرد النقض بمراتب الأعداد عليهم ، ولا بالنفوس[9] الناطقة . إذ لا ترتب فيها أيضا ، وكذا بالدورات الفلكية كما هو المشهور ، وبالصور والاستعدادات المتعاقبة على الهيولي القديمة ، فإنها وإن كانت مترتبة إلا أنها[10] ليست بمجتمعة في الوجود .

---

(١) ز: بدون (وقد فرضنا غير متناهيتين ، هذا خلف) . (٢) ز: كيف وبما قررناه .

(٣) انظر الأسفار الأربعة : ١٢٢/٢ ، ١٢٣ . (٤) ز: جنابها .

(٥) ز: المتناهيين . (٦) أ: يدخل . (٧) ز: مقدرات .

(٨) هذا ما قرره السعد في شرح العقائد ووافقه عليه الخيالي في حاشيته على شرح العقائد. انظر اعتراض ملا أحمد على الخيالي هناك وجواب السيالكوتي على ملا أحمد ثم انتقاد جامع التقارير للسيالكوتي . شرح العقائد مع الخيالي وملا أحمد: ٨٦/١ ، ٨٧، عبد الحكيم مع جامع التقارير:٢٢٢/١.

(٩) وبالنفوس . (١٠) ز: إلا وأنها .

وههنا بحث : وهو أنه لا شك أن مراتب الأعداد من الاعتبارية الحقيقية التي لها تحقق في نفس الأمر ، دون الاعتبارية الفرضية التي لا وجود لها إلا بحسب الفرض والاعتبار ، ولامرية في أن الوجود في نفس الأمر كاف في[1] التطبيق ، بل المراد بالوجود الخارجي هنا ما يقابل الوجود العلمي ، بل الاعتباري[2] الفرضي كما يشعر به عباراتهم ، وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى بمعلومات غير متناهية فيرد بهما النقض[3] .

قال صاحب المقاصد[4] « والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة ثم مقابلة جزء من هذا بجزء[5] من ذاك إنما هو بحسب العقل دون الخارج . فإن كفى[6] في تمام الدليل حكم العقل بأنه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد أيضا وإن اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم في الموجودات المرتبة فضلا عما عداها »[7] .

---

(١) ز: على .   (٢) ز: الاعتبار .

(٣) نفس هذا الكلام قد أورده الخيالي في حاشية شرح العقائد (٨٦/١) على سبيل الاستشكال وبإيجاز. وقد حاول بعض المحققين الجواب على كلام الخيالي هنا . انظر حاشية السيالكوتي عليها: ٢٢١/١ ، حاشية الأمير على شرح الجوهرة : ٦١.

ويذكرنا هذا النقض التزام جهم بن صفوان بالقول بفناء الجنة والنار والتزام أبي الهذيل العلاف بالقول بتناهي مقدورات الله أو انقطاع حركات أهل الجنة للخروج من هذا المأزق . انظر أبكار الأفكار: ٤٢/٥.

(٤) هو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ ، ولد بتفتازان وتوفى بسمرقند ، أصولى متكلم وفقيه صنف كثيرا وجميع مؤلفاته في غاية الحسن والتحقيق وتدرس في المدارس والجامعات الإسلامية إلى الآن ، من أهمها شرح المقاصد ، شرح العقائد النسفية ، حاشية الكشاف ، شرح تلخيص المفتاح والتلويح على التوضيح . وقد اختلف في مذهبه الفقهي على قولين؛ قول يرى أنه شافعي وقول يرى أنه حنفي ، وأما بالنسبة إلى الأصول فغالب ظني أنه أشعري إلا أن له ترجيحات واختيارات يخرج بها عن الأشعرية وكان قوي الصلة بالماتريدية. انظر ترجمته في شذرات الذهب: ٣١٩/٦-٣٢٢ ، الأعلام للزركلي: ٢١٩/٧ ، معجم المؤلفين لكحالة: ٨٤٩/٣ وجهود التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام للدكتور محمد عمرصـ٤ ، ٥.

(٥) ز: الجزء   (٦) ز: فإن يكفي

(٧) انظر شرح المقاصد : ١٣٦٨ وفي نقله هنا تصرف يسير . انظر أيضا الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي: ١٢٣/٢-١٢٥ فيه جواب على هذا الاعتراض .

والجواب أن التطبيق مشروط عند الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في الوجود كما مر . وذلك قد قضى الوطر عن الملاحظة التفصيلية للانطباق . وأما الملاحظة الإجمالية فلا يكفي فيه عندهم ، كما يرشدك إليه الاشتراط المذكور ، وإن كانت كافية في تصوير التطبيق . والمناسب بحال[1] غيرهم أن يدعوا[2] كفاية الملاحظة الإجمالية، أعني حكم العقل بأنه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء[3] أولا ، ويمنعوا جريانه في الأعداد . فإن صحة ذلك الحكم ولزوم المحذور فرع للوجود كما لا يخفى ، والأعداد عندهم من الأمور الوهمية والاعتبارات العقلية ، وليتأمل في هذا المقام والله[4] الموفق للمرام .

ومنها ما ذكره صاحب الإشراق[5] ، وسماه برهانا عرشيا . وهو:أن كل واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان إن كان عدد غير متناه يلزم أن يكون منحصرا بين حاصري الترتيب ، وإنه محال ، وإن لم يكن منها اثنان ليس بينهما ما يتناهى ، فما من واحد إلا بينه وبين أي واحد كان من السلسلة أعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية فليتدبر . والأظهر من الكل أن نسبة السلسلة[6] وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجيح وهو ظاهر فلا يصلح شيء منهما للعلية وينتفي التسلسل[7] .

---

(١) أول ق ٧ في أ .
(٢) أ: أن يدعو .
(٣) ز: بدون (جزء) .
(٤) أول ق ٧ في ز

(٥) هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ . وكتابه حكمة الإشراق مشهور ، قد شرحه الأكابر كقطب الدين الشيرازي . انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ٢٩٠/٤-٢٩٢ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ١٥٩ ، ٤٨٢ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٩٠/٤. وقد ذكر هذا الدليل صاحب المواقف ونسبه السيد الشريف إلى صاحب الإشراق. انظر شرح المواقف للسيد الشريف : ١٧٣/٤ ، ١٧٤ .

(٦) ز: بدون (أعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية ، فليتدبر. والأظهر من الكل أن نسبة السلسلة) .

(٧) والخيالي هنا كأسلافه المتكلمين حاول أن يثبت الأدلة على وجود الواجب على طريقة الفلاسفة وإن لم يصرح بأن هذه طريقة الفلاسفة ، واهتم كثيرا بإبطال التسلسل وإن لم يأت بجميع أدلته التي ذكرها المتقدمون مثل السعد وغيره. لكن مع كل هذه المحاولات لإبطال التسلسل يرى البعض أنها فاشلة لم تنجح في مهمتها ويشككون في أدلة المتكلمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ثم محمد عبده ، إلا أنه من المقرر ـ على فرض انتقاض هذه الأدلة ـ أن بطلان الدليل لايدل على بطلان المدلول . انظر «الأشعري» للدكتور حموده غرابة: ١٤٢ ، ١٤٣ ، تعليقات محمد عبده على شرح الدواني على العضدية: ٢٥٣.

المسلك الثاني للمتكلمين :

قال: كَذَا الْحَوَادِثُ وَالْأَرْكَانُ شَاهِدَةٌ   عَلَىَ وُجُودِ قَدِيمٍ صَانِعٍ بَانِ [1]

أقول: كما أن الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة على وجود مبدء لها ، كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدث لها . والجمهور على أن هذه المقدمة ضرورية[2] ، وقد ينبه[3] عليها بأن من رأى بناء رفيعا جزم بأن له بانيا ، وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعين أنه واجب ليس إلا . ولم يتعرض المحقق به اعتمادا على ما سبق .

وذهب جماعة من المعتزلة إلى أنها استدلالية ، واستدلوا عليها بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا العالم . ورده الإمام في الأربعين[4] بأنه لم لا يجوزأن يكون أفعالنا تحدث[5] عند الدواعي لا بقدرتنا بل بحسب الاتفاق من غير مؤثر ، فإن قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال ، فليذكر ذلك ابتداء في حدوث العالم فلا حاجة إلى هذا القياس ، على أنه يمكن منع اشتراك العلة بل علية ما ذكر فليتأمل .

وقد يقال الحادث قد اتصف[6] بالوجود بعد العدم فهو قابل[7] لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح[8] وجوده على عدمه إلى مرجح . وأنت خبير برجوع هذا إلى اعتبار الإمكان وحده في الاحتياج إلى المؤثر . ومنهم من سلك في

---

(١) أ: صانع قديم .

(٢) انظر هذا المبحث في شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١٣٦/٣ ، ٩٩/٤ ، نقد المحصل للطوسي: ١٤٧ ، شرح السنوسي الكبرى: ١٠٣ ، ١٠٤ ، مبدأ العلية بين النفي والإثبات للدكتور أحمد الطيب : ٣٣-٣٥ ، الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد باقر الصدر: ١٠٥ .

(٣) «أ» و «ز» نبه ، وما أثبته من «م» .

(٤) انظر الأربعين: ١/ ١٢٨ ، ١٢٩

(٥) أ: محدث

(٦) ز: انصف .

(٧) ز: قايل .

(٨) ز: ترجيح .

إثبات الواجب طريقة فيها غنية عن حديث[1] الدور والتسلسل . وهي أن الموجودات الممكنة بأسرها تحتاج[2] إلى علة ، من أجلها لا يتطرق إليها العدم بوجه ما ، والشيء الذي يمتنع عدمه[3] بوجه ما بالنسبة إليه لا يكون عينها ولا جزؤها ، وإلا يلزم[4] الانقلاب ، فيكون خارجا واجبا وهو المطلوب . فاندفع ما توهمه شارح المقاصد[5] من أنه راجع إلى بعض أدلة إبطال التسلسل ، وورود المنع بأن ما بعد المعلول المحض لا إلى[6] نهاية كذلك ؛ أي يجب به[7] وجود المجموع ويمتنع عدمه . والأظهر أن يقال[8] إن حال الممكنات بالنسبة إلى الترجيح كحالها بالنسبة إلى الترجح[9] ، فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح أصلا وإليه أشير بقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (النور:٣٥) الآية[10] كما يشهد به أصحاب البصائر الذين خصوا من لدنه بحكمة بالغة .

* * *

---

(١) «أ» و «ز» حدوث ، وما أثبته من «ص» و «م» .

(٢) «أ» و «ز» يحتاج ، وما أثبته من «م» .

(٣) «أ» و «ز» عدمها ، وما أثبته من «د»

(٤) ز: يلزمك .

(٥) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني .

(٦) ز: وإلى .

(٧) ز: بحسب .

(٨) «أ» و «ز» بدون أن يقال ، وما أثبته من «ص» و «د» و «م» .

(٩) ز: الترجيح .

(١٠) جزء من آية: ٣٥ من سورة النور .

الفصل الثاني

في إثبات وحدانيته تعالى

قال: خَلْقُ الْخَلاَيِقِ خِلْواً عَنْ مُخَالَفَــةٍ   إِذْ لاَ تَــوَارُدَ يَنْفِــي الْقَــوْلَ بِالثَّــانِي

أقول[1]: لما فرغ عن إثبات الواجب على طريقتي[2] الفلاسفة والمتكلمين شرع في إثبات وحدانيته[3]. فقوله «خلق الخلايق» مبتدأ و«ينفي» خبره و«خلوا» بمعني اسم الفاعل[4] وقع حالا من المبتدأ على ما جوزه البعض من النحاة أو من المفعول وقوله «إذ لا توارد» جملة[5] معترضة أورده دفعا لما يقال من أنه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز الاتفاق.

وتقرير البرهان عليه أنه لو وجد إلهان فلا يخلو إما أن يقع بينهما التمانع في إيجاد العالم، فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما[6] مع لزوم الترجح بلا مرجح أو[7] اجتماع الضدين، والكل باطل. أو يقع بينهما الاتفاق فيلزم التوارد، وهو أيضا باطل. وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق، لكن يتجه عليه أنه يجوز أن لا يقع التمانع ولا الاتفاق بل وقع من أحدهما القصد إلى إيجاد ذلك المقدور ولم يقع من الآخر. فإن قلت قصد أحدهما وعدم قصد الآخر ترجيح بلا مرجح. قلت ممنوع، وإنما يلزم ذلك[8] إن لو لم يكن بإرادتهما[9] فتدبر.

---

(١) انظر في إثبات الوحدانية كتاب التوحيد للإمام الماتريدي: ١٩-٢٣، الإرشاد لإمام الحرمين: ٢٦-٢٩، شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني: ٨/٤٥-٥١، شرح العقائد للتفتازاني: ١/٨٦-٩٢.

(٢) أ: تفي.   (٣) أ: زيادة (وحدانيته).   (٤) أول ق ٨ في أ.

(٥) أول ق ٨ في ز.   (٦) ز: أحديهما.   (٧) ز: و.

(٨) «أ» و «ز» بدون (ذلك)، وقد أثبته من «م» و «ص» ومما نقله الشيخ عثمان الكليسي من شرح الخيالي هذا في كتابه خير القلائد شرح جواهر العقائد: ١٧.

(٩) «أ» و «ز» إرادتيهما، وما أثبته من «م» ومن نقل الشيخ عثمان الكليسي في خير القلائد: ١٧.

ولك أن تجعله إشارة إلى برهان التمانع ، وهو أنه لو وجد إلهان لأمكن بينهما التمانع والتخالف في الأفعال[1] ، وحينئذ إما أن يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين أو لا يقع مراد كل[2]منهما فيلزم عجزهما أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض إلها[3] قادرا ، لكن أفعاله تعالى خالية عما ذكر فهو واحد ليس إلا ، وينتفي القول بالثاني . إلا أن نفي التوارد على هذا الوجه مما لا فائدة له أصلا كما يظهر بأدنى تأمل .

وكأن ميل المحقق إلى ذكر[4] وجه إقناعي ههنا ؛ وتوجيهه[5] أنه لو تعدد الإله[6] لوقع بينهما التخالف والتنازع ويختل النظام ، وأما الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فينتفي[7] القول بالثاني.

ومنهم[8] من استدل على ذلك بأنه لو وجد إلهان ويتصفان[9] لا محالة[10] بصفات[11] الألوهية لكان نسبة جميع المقدورات إليهما[12] على السوية إذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان أو الحدوث[13] فيمكن قصدهما إلى إيجاد مقدور معين وحينئذ إما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وإنه محال أو بأحدهما فيلزم

---

(١) قد اضطرب هنا ترتيب عبارة «ز» حيث نجد فيه ما يلي: «فإن قلت ثم وإنما يلزم إن لو لم يكن بإرادتيهما ، فتدبر . قصد أحدهما وعدم قصد الآخر ترجيح بلا مرجح قلت ذلك أن تجعله إشارة إلى برهان التمانع والتخالف في الأفعال وحينئذ...».

(٢) «أ» و «ز» واحد ، وما أثبته من «م» ومما نقل في خير القلائد: ١٧ .

(٣) ز: إليها .

(٤) «ز» و «أ»: إلى ما ذكر ، وما أثبته من «ص» و «د» و «م» ومما نقله الكليسي في كتابه خير القلائد: ١٧.

(٥) أ: وتوجيه .

(٦) أ: الألهة .

(٧) «أ» و «ز» و ينتفي ، وما أثبته من «ص» و «م» و «د» ومن نقل خير القلائد: ١٧.

(٨) هم المتكلمون . انظر شرح المواقف: ٤٧/٨.

(٩) أ: ويتصف .

(١٠) ز: لا لحالة .

(١١) ز: لصفات .

(١٢) ز: إليهما .

(١٣) ز: والحدوث .

الترجيح بلا مرجح . فالأحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا إلى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدءين مستقلين له ، واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم .

وقالت الفلاسفة: لو تعدد الواجب لذاته والوجوب نفس ماهيته[1] لتمايزا بالتعين[2] إذ لا اثنينية بدون الامتياز بالتعين فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين[3] المميز[4] ، وأنه باطل . ولا يخفي أن مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية وإلا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج إلى تعين[5] أصلا ، على أن كون الوجوب نفس ماهية الواجب إنما هو على تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ، ولا دليل عليه . بل التحقيق أنه صفة اعتبارية فلا يلزم التركب قطعا[6] . واعلم أن هذه المسئلة تكاد أن تلتحق[7] بالضروريات . فلذلك ترى[8] العقلاء لا يلتزمون[9] بخلافها[10] إلا

---

(١) الماهية مصدر جعلي مأخوذ من «ماهو» وتستعمل بمعنى اسم المصدر فيما يجاب به عن السؤال بـ«ما هو» وهو قالب ذهني كلي للموجودات العينية أو الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. وللماهية اصطلاح آخر أعم وهو «ما به الشيء هو هو» وبهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى أيضا (الأسفار الأربعة للملا صدرا: ٤١٣/١) فيكون مرادفا للحقيقة (انظر شرح العقائد مع الخيالي: ٢٧/١) وانظر أيضا ٣٩٠/١ ، ٣٩٣ من:Islam West Philosophical Dialogue

(٢) ز: التعيين .

(٣) ز: التعيين .

(٤) «أ» و «ز» المتميز ، وما أثبته من «ص» و «د» و «م»

(٥) ز: تعيين .

(٦) نفس هذه القضية قد تعرض لها الإيجي في المواقف ، وموقف الخيالي هنا قريب مما في المواقف حيث يعترض على طريقة الفلاسفة في إثبات الوحدانية بناء على أن استدلالهم متوقف على كون الوجوب وجوديا مع أن الأمر ليس كذلك لأنه إما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير ، وكل منهما اعتبارية لاتحقق له في الخارج ، ولذا فإن استدلال الفلاسفة مما لايتم كما أرى .

(٧) «أ» و «ز» يكاد أن يلتحق ، وما أثبته من «ص» و «د» ، وهو الصحيح نحويا.

(٨) ز: تبري

(٩) أ: لا يلزمون

(١٠) «أ» و «ز» بدون (بخلافها) وما أثبته من «ص» و «م» و «د» .

الثنوية[1] فإنهم قد أثبتوا للعالم إلهين ؛ أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر . فمنهم من قال فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة . وقالت المجوس فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ، ويعنون به الشيطان . قالوا إنا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا[2] والواحد يستحيل[3] أن يكون خيِّرا وشريرا[4] معا . ورد بأنه إن أريد بالخير مبدء الخير والشر فلا نسلم استحالته ، وإن أريد بهما[5] من غلب عليه الخير والشر فلا نسلم لزومه عما ذكر .

* * *

---

(١) هم القائلون بأن للعالم أصلين أزليين أبديين هما النور والظلمة وهما مختلفان في الجوهر والطبع والفعل والخير والأبدان والأرواح وعن هذين الأصلين كانت كل الموجودات والثنوية أربع فرق؛ المانوية ، الديصانية ،« «المرقونية ، المزدكية. انظر الفهرست لابن النديم: ٣٨٧ وما بعدها ، الملل والنحل: ٤٩/٢-٦٠ ، التمهيد للباقلاني: ٦٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٨٨.

(٢) ز: بدون (شرا كثيرا) .

(٣) أول ق ٩ في أ .

(٤) أ: شرا .

(٥) أول ق ٩ في ز .

الفصل الثالث

في التنزيهات

المبحث الأول

في حقيقة واجب الوجود وأنها مماثلة لباقي الحقائق أم لا

قال: وَذَاتُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا   حُكْمَا الْوُجُوبِ مَعَ الإِمْكَانِ سِيَّانِ

أقول: ذهب جماعة[1] من المتكلمين إلى أن ذاته تعالى يماثل سائر الذوات وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة ، وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية ، قال أبو هاشم[2] بل بحالة خامسة موجبة لهذه[3] الأربعة ، وهي الألوهية .

---

(١) هم جماعة عظيمة من مشائخ علم الأصول كما في الأربعين: ١٣٨/١ ، وانظر أيضا طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢٦٣ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١٧/٨-٢١ .

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٧٧ هـ/٨٩٠ م – ٣٢١ هـ/٩٣٣ م). هو وأبوه أبو على من شيوخ المعتزلة البصرين وجرت بينهما مناقشات في المسائل التي انفرد كل منهما عن الآخر . والطائفة التي تنتمي إليه تسمى «البهشمية». وهو أول من قال بنظرية الأحوال ، وله مؤلفات مثل كتاب الجامع الكبير كتاب الأبواب الكبير كتاب الأبواب الصغير كتاب الجامع الصغير كتاب الإنسان وغيرها انظر الفهرست لابن النديم : ٢١٤ ، ٢١٥ ، الفرق بين الفرق للبغدادي ١٩٦-٢١٠ ، الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٧٨-٨٥ ، نهاية الأقدام له: ١٣١ ، التبصير في الدين للإسفرائني: ٧٤ ، ٧٥ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٥٢/٥ ، وفيات الأعيان لابن خلكان:٢/ ٣٥٥ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الطبعة الخامسة دار المعارف): ٣٢/٤ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ١٥٠/٢ وفلسفة المتكلمين لولفسن: ١٥٨/١ـ ٢٧٥.

(٣) «أ» و «ز» بهذه ، وما أثبته من «ص» و «م» .

واستدلوا عليه بوجوه . منها أن الذات ينقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين أقسامه . ومنها أن المعلوم ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ، ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي . ومنها أنا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات . ولم يعلموا أن اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم و[1] يخبر عنه أو ما يقوم بنفسه والكلام إنما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقية[2] فإنه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز ، على أن الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والأحكام غير معقول[3] ، بخلاف ما إذا كانت الذوات متخالفة في الحقيقة كما ذهب إليه الشيخ الأشعري[4] فإن الاختلاف فيها معنى

---

(١) ز: بدون (و).

(٢) أ: بدون (والحقيقة) وما أثبته من نقل الشيخ الكليسي في خير القلائد عن شرح الخيالي هذا: ٢ ، إضافة إلى «ز» .

(٣) أ: بدون (معقول) ، وما أثبته من خير القلائد حيث فيه كلام الخيالي هذا: ٢٠، بالإضافة إلى «ز».

(٤) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري رحمه الله إمام أهل السنة والجماعة في المشرق والمغرب ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه. ولد بالبصرة وتوفى ببغداد سنة ٣٣٠هـ انتهت إليه رئاسة الكلام في عصره وكان في البداية معتزليا ثم خرج من عباءة الاعتزال إلى حظيرة السنة بعد مناظرة مشهورة أفحم فيها أستاذه أبا علي الجبائي عام ٩١٢ م. وطريقته تتميز بالوسطية والاعتدال. ولذا لاقى مذهبه قبولاً عاماً بين هذه الأمة فيما عدا شرذمة قليلة من متأخري الحنابلة. له تصانيف كثيرة في الرد على الملاحدة والمعتزلة والمجسمة. منها الإبانة ومقالات الإسلاميين واللمع ، وهو متأخر عن الإبانة. وللإمام ابن فورك تأليف جمع فيه مقالات الإمام ، ولقد أفرد المحدث الكبير الحافظ ابن عساكر مؤلفاً ضخما في الدفاع عن الإمام وهو «تبين كذب المفتري» ، وقام بتحقيقه محدث البلاد التركية ومتكلمها العلامة الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري تحقيقا في غاية الجودة. انظر أيضا تاريخ بغداد : ١١ /٣٤٦ ، الفهرست لابن النديم : ٢٢٥ ، الملل والنحل : ١/٩٤-١٠٣ ، شذرات الذهب : ٢/٣٠٣ ، طبقات الشافعية الكبرى :٣/٣٤٧-٤٤٤ ، وفيات الأعيان: ٢ /٤٤٦ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٤٢٩-٤٣٣ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/٤٠٥ ، كتاب «الأشعري أبو الحسن» للدكتور حموده غرابة وتاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان: ١٩٢-١٩٤.

صحيح يتلقاه العقول بالقبول .وهذا معنى قوله « فما حكما الوجوب مع الإمكان سيان» . ولا يذهب عليك أن الأولى تبديل كلمة « مع » بـ« الواو » ، إذ[١] ليس لها[٢] كثير معنى ههنا[٣] .

* * *

المبحث الثاني

في أنه تعالى ليس بمركب

قال: فَفِي غِنَاهُ عَنِ الأَغْيَارِ كَثْرَتُهُ ... لِحَاجَةِ الْكُلِّ فِيمَا فِيهِ جُزْءَآنِ

أقول: « كثرته » مبتدأ وقوله « وفي غناه » خبره مقدم عليه وقوله « عن الأغيار » متعلق بغناه كما هو الظاهر والمعنى أنه لما لم يكن حكم الوجوب والإمكان متساويين وجب أن يكون كثرته من جهة الأجزاء في غناه أي هو مستغن عنها غناؤه عن سائر الأغيار ، وإلا لكان ممكنا لاحتياجه إلى أجزائه التي ليست عينه . وأما غناؤه عن الكثرة من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق فتذكر . هذا إن قرئ قوله « ففي غناه » بالفاء كما وقع في بعض النسخ وأما إذا قرئ بالنون أعني « نفي غناه » كما وقع في نسخة المصنف[٤] فالأمر ظاهر و المآل واحد .

---

(١) «أ» و «ز»: وبدلا من «إذ»، وما أثبته من «م» و«د» و«ص» ومن نقل خير القلائد أيضا:٢٠.

(٢) ز: بدون (لها)

(٣) يريد الخيالي بهذا الكلام أن التثنية إذا أضيفت يجب أن يكون المضاف إليه تثنية مثلها أو ما في حكم التثنية .والعطف بالواو في حكم التثنية؛ والمضاف إليه هنا ليس بتثنية ولا في حكمها . فلا بد من تبديل كلمة «مع» بـ«الواو». ولكن يرد عليه ــ انظر شرح الحافظ الكبير على النونية ورقة : ٧ ــ أنه يخل بالوزن . ويجاب عنه ــ انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد : ١٩ ، ٢٠ ــ بأن الخيالي لعله أراد تعديل البيت هكذا «فما حكم الوجوب ولا الإمكان سيان» لا مجرد تبديل كلمة بكلمة مراعاة للوزن وللقاعدة النحوية معا .

(٤) وهذا يدل على اطلاعه على نسخة المصنف الأصلية للقصيدة النونية ، ولا بعد في ذلك لأنه تلميذ المصنف وأول من تصدى لشرح قصيدته هذه .

قال: وَلَيْسَ كُلاً وَلاَ جُزْءً وَلاَ عَرَضـاً   وَلاَ مَحَـلاً لأَعْـرَاضٍ وَأَكْـوَانِ

أقول: عدم كونه كلا قد علم مما تقدم إلا أنه أعاده تأكيدا وليكون توطئة[1] لما بعده . وأما أنه ليس بجزء فلأن ما تركب منه لا يخلوا إما أن يكون جسما أو جسمانيا[2] ، وعلى التقديرين يكون متحيزا وهو منزه عنه لما سيجيء[3] . وأما أنه ليس بعرض فلاحتياج[4] العرض إلى محل يقوم به ، وهو ينافي الوجوب الذاتي . وأما أنه ليس بمحل لأعراض فللزوم كونه محلا للحوادث . وقوله « وأكوان » تخصيص[5] بعد تعميم رعاية للوزن والقافية .

* * *

المبحث الثالث

في إطلاق الأسماء عليه تعالى

قال: وَلاَ تَقُلْ جَوْهَراً أَياً عَنَيْـتَ بِـهِ   وَنَزِّهِ[6] الاسْمَ عَـنْ إِيهَـامِ نُقْصَـانِ

أقول: قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة ، وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات . فأشار المصنف إلى أن إطلاقه على الله بأي معنى كان لا يجوز[7] . أما عقلا فلإيهامه بما

---

(١) ز: تواطئة .

(٢) وليس في كلام المصنف ولا في كلام الشارح الاستدلال على نفي الجسمية عن الله سبحانه وتعالى مع كونه من المباحث المهمة في التنزيهات . لعلهما قد اكتفيا بالحديث الآتي في نفي الحيز عنه تعالى فإن نفي الحيز يستلزم نفي الجسمية ، وهذا ما فعله بعض المصنفين مثل البيضاوي في طوالعه.

(٣) انظر المبحث الخامس من هذا الفصل في شرح قول الناظم «ولا اتصال بأحياز...».

(٤) أ: فلا احتياج .

(٥) الشيخ عثمان الكليسي لايرى هذا التفسير صوابا .انظر خير القلائد : ٢٢ .

(٦) أول ق ١٠ في ز .

(٧) انظر في معنى الجوهر الإرشاد لإمام الحرمين: ٦٠-٦٧ ، تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ٧٩ والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي : ١٠٩ ، ١١٠ .

عليه النصارى[1] من أنه جوهر واحد له[2] ثلاثة أقانيم ، بل لاستلزامه التحيز بالمعني الذي قصده المتكلمون . وأما شرعا فلعدم إذن الشارع عليه[3] .

واعلم أن القوم قد اختلفوا في أسمائه المأخوذة من الأفعال والصفات دون الأعلام الموضوعة في اللغات . فقالت الكرامية[4] والمعتزلة[5] إذا دل العقل على

---

(١) أول ق ١٠ في أ. النصارى: أهل ديانة تنتسب إلى سيدنا عيسى ابن مريم ـ على نبينا وعليه السلام رسول الله وكلمته ، كانت مدة دعوته ثلاثين سنة وثلاثة أشهر وثلاثة أيام . ولما رفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه ، واختلافاتهم تعود إلى أمرين؛ الأول: كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسد الكلمة ، والثاني: كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحيد الكلمة. وقد افترقوا اثنتين وسبعين فرقة ، من أكبرها الملكانية ، النسطورية ، اليعقوبية. وهم جميعا كفار لعدم إيمانهم بخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ . انظر الملل والنحل للشهرستاني: ٢٠١/١ ، التبصير في الدين للإسفراييني: ١٢٧ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٨٤ و محاضرات في النصرانية للشيخ أبو زهرة .

(٢) أ ، ز: بدون (له) وما أثبته من م

(٣) أما ابن تيمية فلا يحكم فيه بنفي ولا إثبات لأنه لم يرد في كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين (تفسير سورة الإخلاص ٦٢-٦٨) . هذا منه حيلة يستخدمها كثيرا لإثبات مذهبه في التجسيم ، وكثيرا ما يلتبس هذا الأمر على الضعفاء. والحق في المسئلة هو ما قرره المولى الخيالي هنا .

(٤) هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام المتوفى عام ٢٥٥ هـ وكان ممن يثبت الصفات إلا أنه كان ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه وهو من المبتدعة الذين قالوا إن الله جسم لا كالأجسام وإنه جوهر وإنه فوق العرش استقرارا وبجهة فوق ذاتا ، وله كتب منها عذاب القبر. انظر الفرق بين الفرق: ٢٢٧-٢٣٦ ، الملل والنحل : ١/ ١٠٨-١١٣، أبكار الأفكار: ٩٣/٥-٩٥ ، التبصير في الدين : ٩٣ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٦٧٨ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٦٠٨/٣ ونشأة الفكر الفلسفي للدكتور علي سامي النشار: ٤٠٥/١ وما بعدها .

(٥) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية ـ بمعنى عدم القول بالقدر ـ وكان ظهورهم في القرن الثاني الهجري وازدهر مذهبهم في كنف الدولة العباسية وانهارت الدولة فانهار المذهب . لكن بعض آراءهم لا يزال حيا حتى الآن ومبثوثا من خلال بعض الفرق والأشخاص مثل الزيدية من الشيعة ، وابن تيمية من أدعياء السلفية ، والعلمانيين الزاعمين أنهم دعاة الفكر الحر والإصلاح الاجتماعي . هذا وإن المعتزلة قد انقسمت إلى مدرستين كبيرتين هما البغدادية ـ وهي أكثر تطرفا في الآراء والابتعاد عن الجادة ـ والبصرية . انظر الفرق بين الفرق : ١٢٩-٢١٠ ، الملل والنحل :٤٣/١-٨٥ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٣٨ ، التبصير في الدين للإسفرائني: ٥٣-٨٢ ، أبكار الأفكار: ٤٠/٥-٥٢ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الطبعة الخامسة دار المعارف): ٢٢/٤-٣٥ وتاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان: ١٨١-١٩١.

اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز إطلاق اسم يدل عليه من غير توقف على إذن من الشارع ، ولهذا وقع في كلام أحمد بن كرام أن الله تعالى أحدي الذات أحدي الجوهر[١] . وكذا[٢] الحال في الأسماء المأخوذة من الأفعال . وقال القاضي أبو بكر[٣] كل لفظ يدّل على معني ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه إذا لم يوهم بما لا يليق[٤] بكبريائه ، وبه يشعر ظاهر قوله « ونزه الاسم عن إيهام نقصان» . وذهب الأشعري إلى أنه لابد في الكل من التوقف لعظم[٥] الخطر في ذلك[٦] . والذي جاء في الصحيحين تسعة وتسعون اسما[٧] من أحصاها دخل الجنة[٨] .

---

(١) يحكي عنه الشهرستاني هذا الكلام من كتابه ابن كرام المسمى بـ« عذاب القبر» في الملل والنحل: ١٠٨/١ ، ١٠٩ وانظر أيضا تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي : ٤٧/١.

(٢) ز: وهكذا

(٣) هو أبو بكر بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المشهور بالباقلاني ولد بالبصرة عام ٣٣٨هـ وتوفى عام ٤٠٣ هـ كان إمام أهل السنة في عصره على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وكان ناصرا لطريقة الاشعري وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب. له مؤلفات كثيرة من أشهرها الإنصاف والتمهيد. انظر تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ١٦٩-١٧٥ ، وفيات الأعيان: ٤٠٠/٣ ، البداية والنهاية لابن كثير: ٣٧٣/١١ ، ٣٧٤ ، شذرات الذهب : ١٦٨/٣ والأعلام: ١٧٦/٦.

(٤) ز: بما يليق

(٥) «أ» و «ز» لعظمة ، وما أثبته من «م» و «ص» .

(٦) يلاحظ أن الخيالي لم يشر إلى رأيه في المسئلة ولم يرجح قولا على قول حيث اختلفت فيها الأقوال . والذي أراه صوابا هو قول الإمام الأشعري للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك؛ فلا يجوز الاكتفاء فيه بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن من الشارع.

(٧) «أ» و «ز» بدون (اسما) ، وما أثبته من «م».

(٨) رواه البخاري في صحيحه : ٩٧١/٢ في كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار ، رقم (٢٥٨٥) وفي كتاب التوحيد: ٢٦٩١/٦ ، باب إن لله مائة اسم إلا واحدا ، رقم (٦٩٥٧) ، كما رواه مسلم في صحيحه : ٢٠٦٢/٤ ، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار بأسماء الله تعالى وفضل من أحصاها ، رقم (٦٦٧٧) ، ورواه الترمذي في سننه في كتاب الدعوات ، باب ما جاء في عقد التصحيح باليد ، رقم (٣٥٠٦).انظر تفسير هذا الحديث والكلام المتعلق به في شرح أسماء الله الحسنى للإمام فخر الدين الرازي: ٧١-٨٠ .

المبحث الرابع

في الحلول والاتحاد

قال:بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لاَ اتِّحَادَ لَهُ ... وَلاَ حُلُولَ لَدَى أَصْحَابِ عِرْفَانِ

أقول: ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب إليه جماعة من الصوفية ، من أن الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الأشياء ، وأنه تعالى واحد لا كثرة فيه أصلا ، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب ، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكثر وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة ، ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام ، فحينئذ لا حلول ولا اتحاد ، إذ ليس في دار الوجود غيره ديار ، لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع[1] .

فالمراد أنه تعالى يحيط بكل شيء علما ولا يتحد بشيء منها أي لا يصير بعينه شيئا منها ، وهذا ضروري يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي . وقد

(١) قد اكتفى الخيالي في الرد على هذا المذهب هنا بكلمتين - «لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع» ـ، وليس واضحا عندي ما هو مراد الخيالي من هذا الكلام؛ بل هو يحتمل - في بادئ النظر - وجهين؛ الدفاع عنهم أو الرد عليهم. (ويفهم من قوله الآتي قريبا: - «وقد مر فسادهما» - فقط أن مراد الخيالي هو الرد عليهم). وكان حريا به أن يرفع عقيرته ضد هذه الطائفة كما فعل السيد الشريف وغيره من المحققين. يقول السيد الشريف رحمه الله شارحا قول المواقف(٨/٣٥): (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز». وقد شن كل من الشيخ داود القرصي والحافظ الكبير في شرحيهما للنونية الهجوم على الخيالي؛ بل تجاوزا الحدود وتعرضا للصوفية بصفة عامة. انظر شرح داود القرصي للنونية: ١٢-١٥ وشرح الحافظ الكبير مخطوطة ورقة: ١٠ ، ١١ .

ينبه[1] عليه بأنهما إذا اتحدا فحال الاتحاد إن[2] بقيا[3] فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وإن بقى أحدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد أيضا ، إذ الموجود لا يتحد بالمعدوم . وأما أنه تعالى لا يحل في غيره فلأن الحلول يلزمه الاحتياج إلى المحل الذي هو غيره ، والوجوب يلزمه الغناء عن الغير ، والتنافي بين اللازمين ملزوم للتنافي بين الملزومين .

واعلم أن المخالفين في هذا الأصل طوائف . منهم النصارى قال الإمام في الأربعين: « وكلامهم في ذلك في غاية الخبط ؛ ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول: إما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد ، إما لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته ، إما بالنسبة إلى روح عيسى أو بالنسبة إلى بدنه ، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ؛ بل يقولوا إنه أعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلما بالمغيبات ، وإما أن لا يقولوا أيضا بذلك ، بل سماه[4] ابنا [5] تشريفا كما سمى إبراهيم خليلا على سبيل التشريف . فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم »[6] وهي عشرة لا ثمانية كما وقع في المواقف[7] تسعة منها باطلة لما بيناه أو سنبيه ، والحق هو العاشر[8] .

وقال شارح المقاصد[9] ذهب النصارى إلى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؛ وهي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالآب[10] والابن وروح القدس ،

---

(١) ز: نبه . (٢) ز: وإن . (٣) أ: إن يتيا .

(٤) أول ق ١١ في ز . (٥) ز: اسما .

(٦) انظر الأربعين: ١٦٥/١ وفي النقل تصرف يسير .

(٧) انظر المواقف لعضد الدين الإيجي: ٣٤/٨ .

(٨) هو أن تسمية المسيح ابن الله سبحانه وتعالى على وجه التشريف ككون إبراهيم ـ عليهما السلام ـ خليلا . ويعلق المولى الفناري على هذا الكلام في حاشيته على شرح المواقف (٣٤/٨): « فهو ما عليه أهل الحق ، إلا أنه لم يرد في شرعنا إطلاق الآب على الله سبحانه وتعالى ، ولا الابن على المسيح عليه السلام».

(٩) انظر شرح المقاصد: ٣٥/٣ .

(١٠) لفظ الآب بمد الألف ؛ يعني في اللغة السوريانية « الله » .

ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة . ثم اعترض بأن جعل الواحد ثلاثة[1] جهل ، وفيه أن المنقول عنهم أنه جوهر واحد له[2] ثلاثة أقانيم ، ولو سلم فمعناه أنه واحد في ذاته وإذا اعتبر مع كل واحد من تلك الأقانيم يكون ثلاثة أمور متغايرة ولو بالاعتبار ، ولا جهل فيه .

ثم قال: قالوا إن الكلمة وهي أقنوم العلم قد اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية[3] ، وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار المسيح هو الإله عند اليعقوبية [4] ، وبطريق الإشراق كما يشرق[5] الشمس من كوة على بلور[6] عند النسطورية[7] . ومنهم من قال ظهر اللاهوت

---

(١) أول ق ١١ في أ .   (٢) ز: بدون (له) .

(٣) فرقة من النصارى ، تنسب إلى «ملكا» الذي ظهر بأرض الروم كما يروي الشهرستاني ومن ثم أصبحت الملكانية العقيدة الرسمية للدولة الرومانية . اعتقدوا أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، وليس هذا الاتحاد تاما إنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن الماء. وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك ميزوا بين الآب والابن وأثبتوا التثليث ، والمسيح قديم أزلي من قديم أزلي ، وقد ولدت مريم إلها أزليا فهي أم الإله ، وقد وقع القتل والصلب على الناسوت واللاهوت معا.

(٤) اليعقوبية فرقة من فرق النصارى ، نسبة إلى «يعقوب البراداعي» ، ومن أهم رعاتها «أوتيخيس» و«ديوسكوروس» ، تطرفوا في العداء لنسطور تطرفا أدلى بهم إلى القول بالطبيعة الواحدة ونفي بشرية ابن الله المتجسد ، ولذا يسمون بأصحاب الطبيعة الواحدة «Monophysites» فالاتحاد تام بين اللاهوت والناسوت بحيث أصبح جوهرا واحدا ، فالمسيح في رأيهم إله حق. انظر محاضرات في النصرانية لمحمد أبو زهرة: ١٤٦ ، ١٤٧.

(٥) أ: شرق .

(٦) بُلُورٌ كسنور جوهر معروف أبيض شفاف واحدته بَلُوَرَةٌ ، وقيل هو نوع من الزجاج . انظر تاج العروس من جواهر القاموس للعلامة الزبيدي: ٦/١١٤.

(٧) فرقة من النصارى تنتسب إلى «نسطور» بطريرك الكنيسة الشرقية عام ٤٢٨ م ، ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنما كإشراق الشمس على بلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع ، فالمسيح إنسان ولد من إنسان ، ولكن النعمة الإلهية التي اتصلت بالرسل من قبله اتصالا مؤقتا اتصلت به هو اتصالا دائما مع بقاء الكلمة الإلهية مباينة للطبيعة البشرية. انظر محاضرات في النصرانية للشيخ محمد أبو زهرة : ١٤٤-١٤٦.

بالناسوت ظهور الملك في صورة البشر . وقيل نسبة اللاهوت إلى الناسوت نسبة النفس إلى البدن . وقيل إن الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه الخوارق للعادات وقد يفارقه فيحله الآلام والحسرات .

ولا يذهب عليك أن بطلان بعض منها بين لا يحتاج إلى بيان . وقد يقال لإبطال البعض الآخر أن الإشراق أوالظهور أوالتعلق إن كان صفة كمال يلزم الاستكمال بالغير وإلا يجب تنزيه الله تبارك تعالى عنه ، وأيضا المصلحة فيه إن كانت راجعة إليه تعالى يلزم الأمر الأول ، وإلا فلا خفاء في أن المفسدة فيه أكثر ولا يليق بشأن الحكيم الخبير .

ولك أن تقول إن الأجسام متماثلة[1] لتركبها من الجواهر المتماثلة ، فلو جاز إشراقه أو ظهوره[2] أو تعلقه بجسم لم يحصل الجزم بعدم ذلك في نملة أو بعوضة وهو باطل بالاتفاق ، على أن الداعي إلى القول بذلك ليس إلا ظهور إحياء الموتى في يد عيسى ؛ ومثله قد ظهر[3] في يد غيره ، بل ما[4] هو أعجب منه . فإن موسى عليه السلام قد قلب عصاه ثعبانا ، ولا شك في أنه أعجب وأغرب من إحياء الموتى ؛ فيجب أن يقولوا في حقه ذلك . قال الإمام وبالجملة مذهب النصارى وسائر الحلولية مما لا ينبغي أن يلتفت إليه .

---

(١) للعلماء في تماثل الأجسام مذهبان؛ ففي رأي الفلاسفة والأغلبية الساحقة من المتكلمين أن الأجسام متماثلة ، وخالفهم صاحب المواقف (شرح المواقف : ٤/٧) والنظام ، والرازي في بعض كتبه ، والآمدي أيضا يميل إلى القول بعدم التماثل (أبكار الأفكار للآمدي: ١٠٣/٣-١٠٨) ، انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ٩/٢ وفخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان: ٤٠٧-٤١٠. وواضح ــ كما قال السيد الشريف عما أجاب به الإيجي على القائلين بالمكان لله ــ أن كلام الخيالي مفرع على رأي الجمهور.

(٢) ز: بدون (أو ظهوره).

(٣) «أ» و «ز» وقد ظهر ، وما أثبته من «م» و «ص» .

(٤) ز: بدون (ما).

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه بحيث لا يتمايزان أو يتحد به بحيث لا اثنينية بينهما ، وحينئذ يصح أن يقول هو أنا وأنا هو ، ويرتفع عنه الأمر والنهي ويظهر منه من العجائب ما لا يتصور من البشر[١] .

وقالت النصيرية والإسحاقية[٢]: لا بعد في ظهور الحق في صورة[٣] بعض الكاملين ، وأولى الناس أشرفهم وأعلاهم في الكمالات العلمية والعملية . وهم العترة الطاهرة[٤] أعني عليا وأولاده المتبرئين[٥] عن الظلمات الهيولانية والعلائق الطبيعية ، ولهذا يصدر عنهم من الكمالات ما يعجز عن مثلها الطاقة البشرية ، وقد مر فسادهما فليتذكر .

---

(١) والحق أن الحلول والاتحاد ليسا من التصوف الإسلامي بشيء ؛ بل المحققون من أقطاب التصوف كلهم كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة في قضية تنزيه الله سبحانه وتعالى وغيرها من القضايا العقدية. وقد شرح المحققون ـ مثل الإمام القشيري في رسالته والكلاباذي في تعرفه والغزالي في إحيائه والسكندري في حكمه ـ منهم عقائد القوم وليس فيها جميعا مثل هذه الشناعات. بل كان التصوف والكلام السني ـ فيما أرى ـ يتشابك كل منهما مع الآخر ويتكاتف في جميع أدوار التاريخ. والشواهد على هذا التشابك الصوفي الكلامي كثيرة؛ من أفضلها ما جاد به يراع الإمام القشيري ـ القطب الصوفي ـ وكان في منفاه الاختياري في بلد الله الحرام مع إمام الحرمين الجويني ـ ذلك القطب الأشعري ـ من رسالة باسم «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» وقد أدرجها بأكملها ـ خوفا من الضياع ـ التاج السبكي ـ ربيب البيت الأشعري ووليد الأسرة السبكية العريقة ـ في طبقاته الكبرى. وهم جميعا قدوتنا رحمهم الله رحمة واسعا وأجزل مثوبتهم .

(٢) هم من جملة غلاة الشيعة. أما النصيرية أتباع أبي شعيب محمد بن نصير البصري النميري توفى سنة: ٢٧٠ هـ وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري الإمام الحادي عشر. والنصيرية لهم وجود مؤثر في بلاد الشام حاليا وكذلك الإسحاقية. والفرق بينهما: أن النصيرية أميل إلى تقرير الجزء الإلهي في علي رضي الله عنه والإسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة. انظر رأيهم في الملل والنحل : ١٨٨/١ ، ١٨٩ ، تذييل شرح المواقف: ٤٢٠/٨ ، تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة: ٦٣ ، وتعليق الدكتور أحمد محمد المهدي لأبكار الأفكار: ٦١/٥.

(٣) أ: صدرة .　　(٤) أ: الغرة الظاهرة .　　(٥) ز: والمبرلين .

وههنا مذهب آخر وهو الحق بيننا ، وهو أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عنه كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهنا هو الذي يسمونه الفناء[1] في التوحيد ، على ما أشار إليه الحديث القدسي « إن العبد لا يزال يتقرب إلى ، حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به[2] »[3] ، وربما يصدر حينئذ عن السالك عبارات توهم بالحلول والاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالقال[4] . ربنا اجعلنا من الواصلين إليك والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك[5] إنك أنت الوهاب[6] .

---

(١) أول ق ١٢ في ز. الفناء حالة من الأحوال الصوفية التي اختلف فيها مشاربهم؛ فقيل هو أن يفنى العبد عن الحظوظ فلا يكون له في شيء حظ بل يفنى عن الأشياء كلها شغلا بمن فني فيه ، وقيل الفناء هو الغيبة عن الأشياء ، وقال الحراز الفناء هو التلاشي بالحق ، وقال الجنيد الفناء استعجام الكل عن أوصافك ، أما إبراهيم بن شيبان فيرى أن علم الفناء والبقاء يدور على الإخلاص في الوحدانية وصحة العبودية. وللصوفية أقوال كثيرة في هذا المجال؛ كل على حسب تذوقه ومشربه. انظر عوارف المعارف للشيخ السهروردي: ٤٧٠- ٤٧٢ ، التعرف لمذهب أهل التصوف للإمام أبو بكر الكلاباذي:١٤٢ ، ١٤٣ وثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق أستاذنا الدكتور محمود حمدي زقزوق: ٥٧.

(٢) أ: به يسمع ، به يبصر .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الرقاق ، باب التواضع: ٣٨٤/٥ ، رقم (٦١٣٧) ، وأحمد في مسنده كتاب باقي مسند الأنصار: ٢٥٦/٦ ، رقم (٢٦٢٣٦).

(٤) ز: بالمقال .

(٥) أول ق ١٢ في أ .

(٦) انظر نفس هذا المنهج عند السعد في شرح المقاصد : ٣/ ٤٣-٤٥ ، وقد تجاوز داود القرصي هنا في شرحه على النونية: (١٣-١٥) كل الحدود وشنع على المولى الخيالي لسبب اختياره هذا المسلك وأطال بما لاطائل تحته حتى بلغ اعتدائه إلى الغزالي وغيره من الأعلام الكبار ، وحمل ابتهال الخيالي هنا ودعاءه على محمل مخالف لما أراد الخيالي. و ما ذهب إليه الخيالي هنا هو الحق الذي لا مرية فيه كما أرى ، والاضمحلال المشار إليه في كلامه يجب أن يحمل على الاضمحلال غير الحسي أو المادي؛ بل هو اضمحلال المعرفة والإرادة ، ولا ينكره إلا أحد رجلين إما عدو معاند للتصوف أو الذي لم يعرف حقيقة مذهب القوم فيكون له بعض العذر.

المبحث الخامس

في نفي الجهة والحيز والأعراض المحسوسة عنه تعالى

قال: وَلاَ اتِّصَالَ بِأَحْيَازٍ وَأَوْقَاتِ   وَلاَ اتِّصَالَ بِأَشْكَالٍ وَأَلْوَانِ

أقول: ذهب جماعة[١] من أهل الملة إلى أنه تعالى في مكان وجهة. واحتجوا عليه بوجوه، بعضها عقلية وبعضها نقلية. أما العقلية فمنها أن العقل جازم بالضرورة بأن كل موجودين إما متحيز أوحال فيه، ولما امتنع حلوله في شيء تعين أنه[٢] متحيز[٣]. ومنها أنا نجزم أيضا بأن كل موجودين إما متصل أحدهما بالآخر

---

(١) هم المجسمة والمشبهة والكرامية وكذلك ابن تيمية (وهو الذي قال فيما نقله عنه العلامة الكوثري في تعليقه على التبصير في الدين للإسفرائني: ١٣٣ «ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولاكلام أحد من أصحابه والتابعين ولا الأكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة وذم التشبيه ونفي مذهب التشبيه ونحو ذلك وإنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية». ما أجرئه! وهو القائل أيضا ـ الرسالة التدمرية: ٥٢و٥٦ «وليس في الكتاب ولا في السنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينه ولا مداخله». ما أوهنه من حيلة!) إلا أن مذهب التيميين كثيرا ما يصور كأنه مذهب أكثر السلف ـ الذي هو التأويل الإجمالي دون التفصيلي ـ وبينهما في الحقيقة ما بين الأرض والسماء، ويروج له بعض من لا علاقة له بعلم الأصول فيزيد الطين بلة، فكان على الخيالي أن ينبه على هذه الخطورة، لكنه لم ينبه كمعظم علماء العجم باستثناء الدواني والبياضي فيما أرى، ثم العلامة الكوثري ـ ومن سار على نهجه الصحيح من المتأخرين ـ الذي بذل جهدا مشكورا طيبا في إبراز عقيدة ابن تيمية وإظهار تلبيساته نصيحة للمسلمين. انظر في هذا البحث تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي: ٢/٢٤٠-٢٤٣، ٣/٢٨٣-٢٨٥، ٥/٢٣٣، كتاب التوحيد له: ٦٧-٧٧، الإنصاف للباقلاني: ٤١، ٤٢، أصول الدين للبغدادي: ٢٦-٢٨، ١٠٩-١١٤، حاشية الخيالي على النسفية: ١/١٠١ إشارات المرام للبياضي: ١٩٧.

(٢) ز: وأنه.

(٣) «أ» و «ز» لامتحيز، وما أثبته من «م» و «ص».

أو منفصل عنه ، وأيا ما كان يجب أن يكون الواجب تعالى في جهة وحيز . ومنها أنه تعالى إما أن يكون[1] داخلا[2] في العالم فيكون متحيزا أو خارجا عنه فيكون في جهة . والجواب عن الكل منع الحصر ،كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين . ودعوى الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع ، سيما[3] إذا كان الجمهور على خلافه[4] . فإنهم قد صرحوا بتثليث تلك التقسيمات والجزم بالانحصار إنما هو من الأحكام الوهمية الكاذبة[5] .

وأما النقلية فكثيرة ، كقوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) [6] ، ﴿ فَإِنِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ ﴾ (فصلت:٣٨) ، ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ (فاطر:١٠). وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء ولم

---

(١) أ: بدون (يكون) . (٢) أ: دخلا .

(٣) أ: بدون (سيما) .

(٤) عبارة الفناري رحمه الله : «كيف ولو كان ضروريا لامتنع إطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة ــ أي المتأخرون منهم وإلا فهناك من أقطاب المذهب الحنبلي مثل ابن الجوزي وابن عقيل وغيرهما ممن استنكروا ظاهرة التجسيم في مذهبهم ــ والكرامية على خلافه . انظر حاشية الفناري على شرح المواقف: ٢٥/٨.

(٥) الحكم الوهمي هو ما أوجب التصديق به قوة الوهم ، إلا أن ما كان منها في غير المحسوس فكاذب كالحكم بأن كل موجود مشار إلى جهته أخذا من المحسوس . انظر المبين للآمدي: ٩٢.

(٦) سورة طه:٥. وانظر موقف الإمام الماتريدي من آيات الاستواء التي كثيرا ما يتشبث بها المجسمة وأدعياء السلفية في كتابه القيم في تفسير القرآن المسمى بـ«تأويلات أهل السنة»: ٢/٢٤٠-٢٤٣ ، ٣/٢٨٣-٢٨٥ ، ٤/٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٥/٢٣٣ ، وكتاب التوحيد: ٦٧-٧٧. ولايوجد في كلام الماتريدي شيء يمكن التمسك به للتيميون مثلما يوجد في بعض الكتب التي تنسب للأشعري؛ وإن كانت هذه النسبة موضع نقاش بين الباحثين ، وإن صحت تلك الأقوال إلى الإمام الأشعري فينبغي حملها على ما ذهب إليه أصحابه؛ لأن مصطلح «المذهب» يعني ما ذهب إليه مؤسس المذهب وأصحابه كما نفهم مذهب الإمام الشافعي ـ مثلا ـ هكذا ؛ ما ذهب إليه الشافعي وأصحابه ، لا ما ذهب إليه الشافعي فقط .

ينكر عليها وحكم بإسلامها[1] . والجواب[2] أنها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات الدالة على نفي المكان والجهة ، فإما أن يُفَوَّضَ العلمُ بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف[3] إيثارا[4] للطريق الأسلم أو تأول[5] بتأويلات متطابقة للأدلة القطعية على ما عليه الخلف[6] سلوكا إلى السبيل الأحكم .

لنا على أنه[7] تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز أنه لو كان في حيز فلا يخلو إما أن يتقرر عليه آنين أو لا ، وعلى التقديرين يلزم كونه محلا للحوادث[8] ، وأنه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحريم الكلام في الصلاة: ٣٨١/١ ، رقم (٥٣٧) ، وأبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب تشميت العاطس في الصلاة: ٣٤٤/١ ، رقم (٩٣٠) ، وأحمد في مسنده ، سنن المكثرين: ٢٩/٢. انظر تأويل هذا الحديث عند الإمام البيهقي في كتابه مناقب الشافعي: ٣٩٧/١.

(٢) هذا هو الصحيح الذي يقبله كل عقل سليم ، وهو نفس موقف الخيالي في حاشيته على شرح العقائد (١٠١/١ ، ١٦٢/١) وهو الموقف الذي سار عليه أهل السنة والجماعة خلفا عن سلف رغم تلبيسات التيميين. انظر مثلا ابن تيمية السلفي لمحمد خليل الهراس : ٥١-٥٦ .

(٣) هذا التعبير ينقصه الدقة ـ فيما أرى ـ حيث يوهم أن جميع السلف كانوا منكفين عن التأويل في حين أن الواقع ليس كذلك؛ بل هناك من السلف من أول مثل عبد الله بن عباس رضي الله عنه وغيره ، وحتى الإمام أحمد رحمه الله ـ وهو أبعد الناس عن التأويل ـ قد اضطر لتأويل بعض المتشابهات رغم أنف من ينتسبون إليه جورا وبهتانا. ولذا فإن تعبير صاحب المواقف (٢٨/٨): «وعليه أكثر السلف» تعبير دقيق مطابق للواقع .

(٤) ز: إيثار .

(٥) «أ» و «ز» يؤل ، والصحيح ما أثبته .

(٦) السلف من كانوا قبل الخمسمائة ، وقيل القرون الثلاثة ؛ الصحابة والتابعون وأتباع التابعين ، وأما الخلف فهم من كانوا بعد الخمسمائة ، وقيل من بعد القرون الثلاثة هكذا حققه الباجوري في شرحه على الجوهرة: ١٥٦ .

(٧) ز: على الله .

(٨) «لأن الحصول في الحيز من الأكوان ، والأكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين» على حد تعبير الخيالي في حاشيته على شرح العقائد النسفية: (٩٩/١) . والمتكلمون وإن أنكروا الأعراض النسبية جميعا إلا أنهم قالوا بوجود «الأين» وسموه كونا وينقسم الأكوان إلى أربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. انظر طوالع الأنوار للبيضاوي: ٢١٧ وحاشية عبد الحكيم على الخيالي: ٢٣٥/١.

باطل[1] . وقد يقال لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز أو فيما لا يزال فيلزم كونه محلا للحوادث . فإن قلت : هذا إنما يتم إن لو كان الحيز موجودا ، وليس كذلك[2] . قلت : وكأنه كلام إلزامي على المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم أن يكون الملزم[3] معتقدا بما ألزم به ، وفيه تأمل . وقد يستدل على ذلك بأنه لوكان في مكان فإما أن يكون في جميع الأمكنة ، فيلزم التداخل أو في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح . وفيه بحث : أما أولا فلأنه تعالى مختار فله أن يختار بعضا منها بمجرد إرادته ، اللهم إلا أن يكون[4] الخصم ممن[5] لا[6] يرى

---

(١) قد عدل الخيالي في نفي الحيز عن الله سبحانه وتعالى عن أدلة أسلافه ـ مثل الأشعري والرازي والإيجي والسعد ـ مفضلا هذا الدليل المذكور. لأنه أدرك ضعف أدلتهم إذ يرد عليها الواردات ، وقد أوردها فيما بعد بصيغة التضعيف ـ مثل «وقد يقال» «وقد يستدل» ـ مشيرا إلى تلك الإيرادات وما يقال في جوابها. هذا الذي فعله الخيالي هو نفس موقف الفناري أيضا حيث لم يرتض أدلة صاحب المواقف وقال: «فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة ، فيلزم حدوثه ، لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا..» ، ويبدو لي أن الخيالي قد تأثر بالفناري. انظر حاشية الفناري على شرح المواقف: ٢٣/٨. ثم إن الذي صوب سهام النقد إلى أدلة القدامى هو الآمدي (غاية المرام: ١٨١) ، وقد أجاب أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على اعتراضاته تلك واستروح في النهاية (هوامش على العقيدة النظامية: ٩١) قائلا: «وبرغم انتقاد الآمدي هنا وستظل طريقة إمام الحرمين ـ هي طريقة القدامى ـ في التنزيه هنا هي الطريقة المثلى في نظرنا». إلا أنني لا أتفق معه كل الاتفاق في هذه الدعوى حيث وجدت من أركان نهضة علم الكلام اثنين ـ الخيالي والفناري ـ لم يعتمدا على تلك الطريقة واستبدلاها بطريقة أخرى ، فكيف تكون طريقة الجويني هي الطريقة المثلى ؟

(٢) لأنه «خلاف مذهب المتكلمين» ـ على حد تعبيره في حاشية شرح العقائد ـ القائلين بأن الحيز عبارة عن الفراغ الموهوم وليس شيئا موجودا . انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد: ٩٩/١ والفناري على شرح المواقف: ٢٣/٨.

(٣) أ: الملزوم

(٤) أ: بدون (يكون)

(٥) «أ» و «ز» مما ، وما أثبته من «ص» .

(٦) ز: بدون (لا)

ذلك ، فحينئذ يتم[1] بطريق الإلزام[2] . وأما ثانيا فلأنه لا دليل على استحالة تداخل المجرد في المادي[3] ، ولم يشهد بها ضرورة عقلية وفيه مامر فتدبر .

وأما عدم اتصاله بالأوقات فلأن الوقت[4] عندنا عبارة[5] عن متجدد يتقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم . وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الأطلس ، فلا يتصور فيما لا تعلق له بها . وهذا معنى قول الرئيس[6] الزمان عنه في الأفق الأقصى وناحية الجوهر الأدني عند اشتمال الحركة على متقدم ومتأخر ووجود الجسم في تبدل وتغير .

واعلم أن الأمور الموجودة منها ما يكون على التقضي[7] والتجدد ، وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ، ومنها ما لا يكون كذلك بل يستمر وجوده من غير تجدد . فالموجود في الزمان أعني المطابق له من جهة الأجزاء المعروضة هو الأول ههنا بخلاف الثاني ، فإنه لا يقال له أنه موجود فيه إذ لا تطابق بينهما بل في الدهر .

---

(١) أ: أقيم ، ز: بدون (يتم) ، وما أثبته من «ص».

(٢) قارن هذا الاعتراض والجواب بما في حاشية الفناري على شرح المواقف: ٢٤/٨ .

(٣) يفهم من كلام الفناري (معلقا على قول السيد الشريف «تداخل المتحيزين مطلقا محال» «أشار بقوله مطلقا إلى رد ما ذكره الأبهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما إذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك») أن أصل هذا الاعتراض الذي أورده الخيالي هنا لأثير الدين الأبهري. انظر شرح المواقف مع حاشية الفناري: ٢٤/٨.

(٤) أ: الوقف .

(٥) أول ق ١٣ في ز .

(٦) هو أبو علي ، الحسين بن عبد الله بن سينا ، ويلقب بالشيخ الرئيس . توفى سنة ٤٢٨ هـ ، أبرز فيلسوف إسلامي حاول الجمع بين الدين والفلسفة ، ترك آثارا في العلوم العقلية أحيا بها فلسفة أرسطو مشوبة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، استحق بذلك أن يسمى رئيس المشائية. من تصانيفه القانون في الطب ، الإشارات والتنبيهات ، الشفاء ، النجاة. انظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٦١٨/١-٦٢٠ ، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة الدكتور أبو ريدة: ٢٤٦-٣٠٧ ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي: ٢٦-٣٠.

(٧) أ : التفصي .

وتحقيقه أن[1] ما استمر وجوده مقارنا لكل ساعة بعد ساعة على الاتصال إذا أضيف استمراره إلى الزمان يسمى تلك الإضافة والمقارنة دهرا محيطا بالزمان لحصولها مع كل من الأوقات المتجددة المتصرمة ، وقد يجعل ظرفا لذلك الموجود فيقال إنه موجود في الدهر . وهذا معنى قول الرئيس والدهر وعاء زمانه ونسبة مبدعاته إلى اختلاف أحيانه .

وأما أنه تعالى لا يتصف بشيء من الألوان والأشكال فلكونها من خواص الأجسام والمقادير ، والله منزه عنها ، ولذلك لا يتصف أيضا بالفرح والغم والغضب والألم واللذة عند أهل الملة ، خلافا للفلاسفة[2] فإنهم لما تفحصوا عن ماهية اللذة واستقر رأيهم على أنها إدراك الملايم من حيث إنه ملايم ، وليس لله تعالى شيء أشد ملايمة من ذاته ، حكموا بأن في إدراكه لذة لا يكون فوقها لذة . وقد يحصل نبذ من ذلك لبعض المتجردين عن جلباب[3] البدن ، فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين إلى ذلك الجناب القدسي بالكلية .

* * *

(١) أول ق ١٣ في أ .

(٢) انظر رأي الفلاسفة في النجاة لابن سينا: ١٠١/٢ ، ١٠٢ .

(٣) أ: جلبات .

الفصل الرابع

في صفاته تعالى

المبحث الأول

في أنه تعالى حي

قال: حَيٌّ سَمِيعٌ بَصِيرٌ عَالِمٌ شَاءٍ ذُو قُدْرَةٍ وَكَلاَمٍ غَيْرِ أَلْحَانِ

أقول : اتفقت الملة والفلسفة على أنه تعالى حي لكونه عالما قادرا ، لكنهم اختلفوا في معنى حياته . فذهبت الفلاسفة[1] وأبو الحسين[2] البصري[3] من المعتزلة إلى[4] أنها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح أن يعلم ويقدر . فإن قلت : أليست الفلاسفة ينكرون القدرة ؟ فكيف يفسرون الحياة بما ذكر ؟ قلت : نعم ، بمعنى صحة الإيجاد والترك ، وأما بمعنى أنه إن[5] شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين[6] .

---

(١) انظر رأي الفلاسفة في النجاة لابن سينا : ٢٤٩-٢٥١ . (٢) أ: الحسن .

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي البصري المتوفى ببغداد عام ٤٣٦ هـ فقيه أصولي متكلم من أذكياء المعتزلة ، تتلمذ على القاضي عبد الجبار واختلف معه في بعض آراءه . ومن كتبه غرر الأدلة والمعتمد في أصول الفقه . انظر تاريخ بغداد: ١٠٠/٣ ، الملل والنحل للشهرستاني: ٨٥/١ ، شذرات الذهب لابن العماد: ٢٥٩/٣ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥١٨/٣.

(٤) «أ» و «ز» بدون (إلى) ، وما أثبته من «ص». (٥) ز: بدون (أنه إن)

(٦) وأضاف في حاشيته على شرح العقائد (١٠٤/١) «إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة». وهذه الإضافة جديرة بالذكر لأنها تشير إلى نقطة المفارقة بين المتكلمين القائلين بالاختيار والفلاسفة القائلين بالإيجاب. ومن هنا يعلم أن الاتفاق المذكور بين الفريقين ليس إلا في اللفظ. وبيانه أن مشيئة الله تعالى عند الفلاسفة عبارة عن علمه تعالى ، فمعنى قوله إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل إن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل. ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته ، فيصير مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق. ومعلوم في علم المنطق أن صدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها. وأما المتكلمون فالمشيئة عندهم عبارة عن القصد. ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته. وهكذا تكون الشرطية الأولى غير لزومية عندهم. انظر عبد الحكيم على الخيالي: ٢٣٨/١ ، حاشية الفناري على شرح المواقف: ٥٧/٨ ، ٥٨ وشرح قطب الدين الرازي المسمى بتحرير القواعد المنطقية على الرسالة الشمسية: ١١٤.

وقال الجمهور[1] إنها عبارة عن صفة توجب صحة العلم والقدرة ، إلا أنها فينا عبارة عن الاعتدال النوعي أو قوة يتبعها ذلك[2] ، وهي مستحيلة على الله تعالى ، فيجب أن يكون حياته تعالى صفة [3] مغايرة لحياتنا وإن لم [4] نطلع على كنه حقيقتها . وقد استدل الجمهور على ذلك بأنه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص . ورده أبو الحسين[5] البصري بأن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة ، فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر من غير لزوم تخصيص بلا مخصص ، على أنه منقوض بتلك[6] الصفة المخصصة ، فإنه إن كان لمخصص آخر يلزم التسلسل ، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح[7] .

* * *

---

(١) انظر في هذا البحث الأربعين في أصول الدين : ٢١٨/١ ، المحصل مع تلخيصه للطوسي : ١٦٧، ١٦٨ ، طوالع الأنوار : ٢٨٥ ، أبكار الأفكار: ٤٣٧/١ ، شرح المواقف: ٩١/٨ ، إشارات المرام من عبارات الإمام: ١١٨ ، هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل: ٢١٦-٢٢٠ .

(٢) «أ» و «ز» بدون (ذلك) ، وما أثبته من «ص» و «د».

(٣) أ: بدون (صفة) .

(٤) أ: بدون (وإن لم) .

(٥) ز: أبو حسين .

(٦) أول ق ١٤ في ز .

(٧) عدم رد الخيالي على اعتراض أبي الحسين يوهم أنه يستحسنه متأثرا بالرازي حيث صرح بأن ما أورده أبو الحسين « سؤال حسن » . انظر الأربعين: ٢١٨/١. وكان حريا به أن يحسم الخلاف في هذا الموضوع لأنه ربما يفهم من صنيعه هذا عدم الاحتياج إلى الاستدلال العقلي على صفة الحياة أو عدم الفائدة فيه. وكيف يمكنه أن يترك المشكلة دون حل والأشاعرة والماتريدية جميعا قالوا إن صفة الحياة من الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى ، ومن ثم فهي بحاجة إلى الاستدلال العقلي لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا على حد تعبير السعد . ولهذا أيضا فقد حاول بعض المتأخرين ـ مثل البياضي في إشارات المرام (١١٨) ـ أن يجيب على الاعتراض المذكور ـ أيا كان قيمة هذه الإجابة .

المبحث الثاني

في أنه تعالى سميع بصير

وأما أنه سميع بصير فمن الضروريات الدينية فلا حاجة إلى الاستدلال . لا يقال: لا فرق في ذلك بينهما وبين كونه تعالى عليما قديرا . فجعل أحدهما ضروريا والآخر[1] استدلاليا لا يخلو عن تحكم . لأنا نقول: الظاهر أن الدين إنما يتوقف على الثاني دون الأول ، فلا يتصور في ذلك دعوى الضرورة[2] الدينية . ولا يذهب عليك أنها إنما[3] تشهد[4] على كونه تعالى سميعا بصيرا ، وأما على أنهما من الصفات الحقيقية القديمة فلا .

فإن قلت: دلت الضرورة الدينية على أنه سميع بصير ، ولا شك أن[5] ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون مبدأ[6] الاشتقاق ، فثبت له صفة السمع والبصر ، لكنهما في حقنا عبارتان عن الآلتين المخصوصتين ، وهما مستحيلتان على الله تعالى، فيجب أن يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا وبصرنا وإن[7] لم نطلع على كنه حقيقتهما . قلت : إن أريد بمبدأ[8] الاشتقاق السمع والبصر[9] بالمعنى المصدري فمسلم ، لكنه ليس بحقيقي وإن أريد به الصفة الحقيقية فممنوع .

فإن قلت : السمع بالمعنى المصدري وإن لم يكن صفة حقيقية لكنه لا يتصور بدونها . قلت : ذلك في الشاهد ولا كذلك الأمر في الغائب ، فإن ذاته تعالى لما كان مبدأ لجميع الأشياء بلا واسطة شيء فلم لا يجوزان يكون كافيا في تحقق[10] السمع

---

(١) ز: بدون (والآخر) .

(٢) «أ» و «ز» الضرورية ، وما أثبته من «ص» و «م» .

(٣) أ: بدون (إنما) .

(٤) «أ» و «ز» يشهد ، والصحيح ما أثبته نحويا .

(٥) ز: أنه .

(٦) أ: مبتدأ .

(٧) أ: بدون (إن) .

(٨) أول ق ١٤ في أ .

(٩) «أ» و «ز» بدون (والبصر) ، وما أثبته من «ص» و «م».

(١٠) أ: تحقيق .

بذلك المعنى ، لابد لنفيه من دليل . قال الإمام حجة الإسلام[1] لا خفاء أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها ، فلو لم يتصف الباري بها لزم أن [2] يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات العجم أكمل منه ، وهو باطل قطعا[3] . وفيه ما فيه[4] . وقد يستدل على كونه عالما بأنه فاعل بالقصد والاختيار ، وهو لا يتصور بدون العلم بالمقصود[5] . وللمتكلمين ههنا طريقة أخرى سيأتي ذكرها من المحقق فيما بعد[6] .

* * *

---

(١) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، ولد عام ٤٥٠ هـ وتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م وهو من أنجب تلامذة إمام الحرمين وأشهرهم إطلاقا ، كان من أقطاب المذهب الأشعري في الأصول والمذهب الشافعي في الفروع ، سلك طريقة التصوف في آخر حياته فصار علما من أعلام التصوف ، وترك آثارا كثيرة في مختلف مجال العلوم والمعرفة ، من أشهرها الاقتصاد في الاعتقاد في أصول الدين ، المستصفى في أصول الفقه ، الوجيز في الفقة ، إحياء علوم الدين في التصوف، مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة في الفلسفة ، المعيار في المنطق . انظر طبقات الشافعية الكبري : ٦/١٩١-٣٨٩ ، وفيات الأعيان : ١/٥٨٦ ، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٢٢٣ وما بعدها ومعجم المؤلفين : ١١/٢٦٦.

(٢) أ: بدون (لزم أن) .

(٣) انظر الاقتصاد في الاعتقاد: ٩٩ .

(٤) يشير به إلى الاعتراضات الواردة على قول الغزالي . انظر مثلا اعتراض الرازي في المحصل: ١٧٢وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد : ١/٩٤ .

(٥) لعل السر في عدم وقوف الخيالي عند هذا النوع من الاستدلال وفي إيراده بصيغة التضعيف هو انتقاد غالبية المتكلمين له مفضلين للدليل الآتي المسمى بدليل الإتقان .

(٦) في بيته الآتي «كما استدل على علم المؤثر من إلخ» انظر صـ ١٩٣.

المبحث الثالث

في أنه تعالى متكلم

وأما أنه تعالى ذو كلام ليس من جنس الأصوات والحروف وهو أنه قد تقرر فيما بين أهل اللغة إطلاق الكلام على النفسي[1] وتواتر عن الأنبياء النقل بأنه متكلم ، ومعناه على طريقة اللغة أنه محل للكلام لا أنه يوجده كما يزعمه المعتزلة ، ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي[2] .

فإن قيل: صدق الرسول يتوقف على إخباره تعالى بأنه صادق وهو كلام خاص له فيدور . قلنا بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقا من غير توقف على إخباره بطريق التكلم فيصح التمسك بالشرع في ثبوت اللفظي فضلا عن النفسي فإن قيل: كيف ذلك واللفظي من[3] أبهر المعجزات وأظهر الدلايل أجيب بأن ذلك إنما هو

---

(١) لم يختلف الخيالي عن التيار العام الذي جرى عليه عامة الأشعرية والماتريدية من البدأ بالكلام النفسي ، انظر أنفس ما كتب عن هذه الظاهرة في هوامش شيخنا الدكتور محمد عبد الفضيل حفظه الله مرتئيا أن هذه البداية بداية ملتبسة ، وفتحت الباب واسعا لتوهمات المتوهمين . هوامش على العقيدة النظامية: ٢٦٠ ، ٢٦١.

(٢) هذه التفرقة بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث هي ما انفرد بها أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، وخالفهم فيها سائر الفرق. ثم إن الحديث عن هذه التفرقة أدى بالبعض إلى تقريب شقة الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة. هذا ما فعله الرازي والآمدي وصاحب المواقف والمقاصد ولعل الجويني قد سبقهم في هذا. ولكن الكلنبوي ينكر ذلك مقررا أن الخلاف حقيقي بين الفريقين. انظر الإرشاد: ٤٤-٥٩ ، تبصرة الأدلة: ٢٥٩ ، المحصل: ١٨٤ ، الأربعين: ٢٤٩/١ ، غاية المرام: ١٠٠ ، شرح المواقف: ١٠٥/٨ ، ١٠٦ ، شرح المقاصد: ١٠٧/٣ ، حاشية الكلنبوي على الدواني: ٢٣٢/٢ ، إشارات المرام: ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٦٧وهوامش على العقيدة النظامية: ٢٥٩ ، ٢٦٠.

(٣) أ: بدون (من) .

بالنسبة إلى الخواص ،وأما العوام الذين[1]لم يبلغوا درجة الاستدلال فلا طريق لهم على ذلك سوى الشرع . وفيه أن العوام ليس فيهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشأ في دار الإسلام ، غاية الأمر أنهم لا يفحصون على أنهم إذا لم يبلغوا[2] درجة الاستدلال فكيف يحصل لهم العلم بقول الشارع لما أنه لا يفيد إلا العلم الاستدلالي .

لا يقال: المراد بهم من ليس له ذوق سليقي[3] ولم يحصل ذوقا كسبيا بتتبع[4] علمي[5] المعاني والبيان . لأنا نقول : ذلك يجوز أن يحصل العلم بما تواتر من أن الفصحاء قد تحدوا به[6] فلم يأتوا بما يوازيه أو يداني أقصر[7] سورة منه . وأما من شاهد منهم معجزة سواه ولم يبلغ عنده[8] إعجازه حد التواتر فهو أقل قليل ، فلا يلتفت إليه ، ولا يعتد به ، بل لا يبعد أن ينكر وجوده[9] . وستسمع من المولى المحقق كلاما ؛ فيه دقة وغرابة ؛ يندفع به حديث[10] الدور وغيره .

وقد يقال: إن الشرع إنما ثبت ببعض القرآن فيجوز أن يثبت به البعض الآخر من غير لزوم دور . ورد بأنه تحكم بحت ، إذ لا فرق بين بعض وبعض فكون أحدهما مثبتا للشرع ليس أولى من إثبات الآخر إياه . وأجيب بأنه يجوز أن يتقدم بعضه في السماع فيثبت به الشرع ، ثم يثبت بالشرع البعض الآخر وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع ، فإن البعض المتأخر[11] معجز أيضا فكون الإعجاز مثبتا للمتقدم دون المتأخر ليس أولى من العكس . نعم لو قيل إن المراد بالبعض المثبت للشرع ما كان معجزا منه كالسورة ومقدارها وبالبعض المثبت به ما لم يكن معجزا منه كالآية وما دونها ولا تحكم فيه أصلا لكان له وجه ، فتأمل .

---

(١) أ: الذي . (٢) أول ق ١٥ في ز . (٣) ز: سليمي .

(٤) ز: يتبع ، أ: يتتبع ، وما أثبته من «ص» . (٥) ز: علم .

(٦) ز: بدون (يجوز أن يحصل العلم بما تواتر من أن الفصحاء قد تحدوا به) .

(٧) ز: قصر . (٨) ز: عند . (٩) ز: وجوه .

(١٠) أ: بدون (حديث) . (١١) م: الآخر .

واعلم أنه قد ذكرهھنا[1] قياسان متعارضـان[2] ، أحـدهما أن كـلام الله صـفة لـه وكل صفة له قديمه قديمة فكلامه قديم ، وثانيهما أن كلامه مؤلف مـن أجـزاء مترتبـة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حـادث . فـذهب أهـل الحـق إلى حقية كل منهما لقولهم بقدم[3] النفسي وحدوث اللفظي . وذهـب المعتزلـة إلى حقيـة الثاني وقدحوا صغرى القياس الأول . والمشهور أن الحنابلـة[4] إنمـا ذهبـوا إلى حقيـة الأول وقدحوا كبرى القياس الثاني . وذهبت الكرامية إلى حقية الثـاني وقـدحوا كـبرى القياس الأول .

وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية من أن أهـل الحـق إنمـا صـححوا القيـاس الأول وقدحوا صغرى القياس الثاني فمبني على أن القرآن عنـدهم هـو النفسـي فقـط ، وأما تسمية اللفظي فعلى سبيل التجوز أو على أن النفسي هو اللفظي مـن غـير اعتبـار الترتيب في الأجزاء .

وقد صرح محمد الشهرستاني[5] في كتابـه المسـمى بـ« نهايـة الإقـدام»[6] بأنـه مذهب الحنابلة أيضا ، ورأيت في بعض شروح الكشاف ما يوافقه .

---

(١) أول ق ١٥ في أ . (٢) ز: معارضان . (٣) ز: بقدوم .

(٤) هم طائفة من أهل السنة تنتسب إلى مذهب الإمام أحمد رحمه الله رابع المذاهب السنية ، إلا أن بعض المتأخرين منهم انحرفوا عن الطريقة التي رسمها لهم الإمام ، لاسيما في عقيدة التنـزيه ، الأمر الذي دعا أحد أقطاب هذا المذهب ـ وهو الإمام ابن الجوزي ـ إلى تأليف كتاب مفرد باسم « دفع شبه التشبيه » ردا على هؤلاء المجسمة. وممن روج لهذه الفكرة الخبيثة من المتأخرين ابن تيمية الحـراني وتلميـذه ابن القيم . وقد ألف الإمام الحافظ التقي السبكي «السيف الصقيل في الرد على ابن الزفيل» للتشنيع على منكرات ابن القيم في التجسيم. وكلا الكتابين ـ الدفع والسيف ـ مطبوع مع تعليقات المحقق الكبير العلامة الكوثري رحمه الله .

(٥) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، المعروف بالشهرستاني نسبة إلى بلدة « شهرستان» مسقط رأسه. ولد عام ٤٧٩ هـ توفى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م. كان شافعيا أشعريا ، وكان بارعا في الأصول والفقه والكلام . له تصانيف نافعة من أهمها «نهاية الإقدام» «الملل والنحل» «مصارع الفلاسفة». انظر طبقات الشافعية الكبرى : ١٢٨/٦-١٣٠ ، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي: ١٤٩/٤ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٤٢٢/٣.

(٦) انظر نهاية الإقدام: ٣١٣ وما بعدها . وانظر في هذا المبحث أيضا شرح المواقف: ١١٦/٨-١١٨، إشارات المرام من عبارات الإمام : ١٤٣، ١٦٧-١٨٥، وانظر موقفين مختلفين للسعد شرح العقائد: ١٢٨/١ ، وشرح المقاصد : ١٠٦/٣، ولقد أجاد أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل حفظه الله في عرض القضية عرضا رائعا في هوامشه على النظامية : ٢٦٧-٢٧٥.

المبحث الرابع

في أنه تعالى مريد

ثم إنه تعالى شاء ؛ أي من شأنه تخصيص الأشياء بالوقوع في وقت بصفة الإرادة والمشيئة[1] إذ لولا ذلك يلزم الترجح بلا مرجح فإن شيئا[2] من غيرها لا يصلح لذلك[3] . فإن قلت: بل العلم بالمصلحة صالح لذلك . قلت: ممنوع إذ يكون المصلحة في الفعل والترك متساوية كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين .

فإن قيل: إن كان نسبة الإرادة إلى الضدين[4] والأوقات على السوية كالقدرة فهي لا تصلح[5] أيضا لذلك وإلا يلزم الإيجاب وينتفي الاختيار . أجيب بأن شأن المختار ترجيح أحد المتساويين وإن تساوى نسبة تعلق إرادته . ورد[6] بلزوم الترجح بلا مرجح نظرا إلى تعلق الإرادة . وأجيب بأنه يترجح[7] بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك لما مر . وقد يجاب بأن التعلق أمر اعتباري فلا حاجة إلى المرجح على أنه يجوز أن يكون المرجح هو التعلق الآخر للإرادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

وفيه أن التعلق وإن كان أمرا اعتباريا إلا أنه حقيقي له تحقق في محله وموصوفه في نفس الأمر فيحتاج إلى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار وهو ظاهر

---

(١) لافرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية ، انظر حاشية ملا أحمد على شرح القائد النسفية : ١١٧/١، إشارات المرام :١٥٠، ١٥١، الإرشاد لإمام الحرمين :٣٠-٣٤، الملل والنحل للشهرستاني :١١١/١ .

(٢) أ: شاء .

(٣) ز: كذلك .

(٤) أول ق ١٦ في ز .

(٥) «أ» و «ز» يصلح ، والصحيح ما أثبته .

(٦) أ: ورده .

(٧) أ: ترجح ، ز: ترجيح ، وما أثبته من «م» .

لمن[1] كان له درية[2] في الصناعة . وقد يجاب باختيار الشق الثاني ، فإن الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه . ورده بعض الفضلاء بأنه إنما يصح في المختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل » ، دون ما نحن فيه ، وهو الذي يصح منه الإيجاد والترك ، فإن تعلق الإرادة بأحد الضدين إذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر . ويمكن دفعه بأن القادر هو الذي يصح منه الإيجاد والترك نظرا إلى نفس القدرة ولاينافيها اللزوم بحسب انضمام الإرادة . نعم يتجه لزوم انتهاء القدرة والإرادة في بعض المقدورات[3] وقدمه أيضا ولا مخلص[4] إلا بمنع قوله إن الإرادة إذا كان تعلقها بأحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر بناء على جواز تخلف المعلول عن[5] علته التامة في المختار كما ذهب إليه البعض من المتكلمين ، فتدبر .

واعلم أنا إذا توجهنا إلى تحصيل شيء نتصور المصلحة في فعله وتركه ، فإن كانت المصلحة في فعله راجحة على ما في تركه تنبعث[6] فينا حالة إلى تحصيلها وإن[7] كانت المصلحة في تركه راجحة على ما في فعله ينبعث فينا حالة إلى تركه ، وإلا نتردد في[8] فعله وتركه إلى أن يحصل فينا جهة مرجحة لأحدهما على الآخر .

فلا يبعد أن يكون الحال في جناب الباري كذلك ، فحيثما يتحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى بها[9] فيتبعه[10] إرادة فعله ، وحيثما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه إرادة تركه . فإن قلت : الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها إن كان واجبا يلزم الايجاب أيضا ، وإلا فلابد له من مرجح آخر ، وهكذا فيتسلسل . قلت : ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فإنه يجري مجرى الجمع بين الضدين ، بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل ، وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة ، وهذا

---

(١) ز: ممن .
(٢) ص: دربة .
(٣) ز: المقدرات .
(٤) ز: تخلص .
(٥) ز: على .
(٦) ز: ينبعث .
(٧) أول ق ١٦ في أ .
(٨) ز: بدون (في) .
(٩) ز: بدون (بها) .
(١٠) أ: فينبعثه .

المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا إيجاب . ولك أن تختار[1] الشق الثاني؛ وهو أن الفعل مع ذلك[2] يكون راجحا ولا ينتهي إلى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الإيجاب .

قال الإمام[3] وهذا الكلام ضعيف من وجهين ، الأول: أن رجحان أحد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعندما صار مرجوحا أولى بالامتناع فيكون الطرف الآخر واجبا لا راجحا إذ لا خروج عن طرفي النقيض[4] . وأنت خبير بأنه لو صح يلزم أن يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا وممتنعا معا وأنه باطل قطعا .

والثاني: أن الطرف الآخر لا يكون حينئذ ممتنعا بل ممكنا فليفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح أخرى ، واختصاص أحد الوقتين بحصول أحدهما والآخر بالآخر إن لم يتوقف على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وإن توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما ، على أنا[5] ننقل الكلام إلى هذه الحالة فيلزم إما الانتهاء إلى حد الوجوب[6] أو التسلسل . قال الإمام وهذا الكلام قاطع لا رجاء في دفعه .

وأنا أقول: لم لا يجوز أن يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره من الأوقات فيترجح وجوده[7] في ذلك الوقت على عدمه . فإن قلت : تلك المصلحة من الأمور الممكنة أيضا فلابد لها من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل[8] . قلت: لو سلم فيجوز أن ينتهي إلى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للأخرى ، ولا يلزم منه سوى تقدم كل منهما في الوجود العلمي على وجود[9] الآخر في الخارج[10] بل على إيجادها ولا فساد[11] فيه .

---

(١) أ: يختار . (٢) أول ق ١٧ في ز .
(٣) انظر الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي: ١/١٧٨. (٤) ز: التنقيض .
(٥) أ: أنها . (٦) أ: بدون (الوجوب) . (٧) ز: بدون (وجوده) .
(٨) انظر إشارات المرام من عبارات الإمام: ١٥٣ ينقل البياضي هناك كلام الخيالي هنا بطوله .
(٩) أ: بدون (العلمي على وجود) . (١٠) ز: الآخر
(١١) «أ» و «ز» إفساد ، وما أثبته من «م» و «ص» .

والعجب ممن تقدمنا[1] من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات الله تعالى وصفاته ، وأهملوا مباحث القدرة والإرادة مع كونهما من أمهات أصول الدين . فإن السعي في تشييد غيرهما[2] مع إهمالهما[3] ليس إلا كبناء القصور على الثلوج[4] . وأما أنه تعالى ذو قدرة فسيجيء من المحقق الاستدلال عليه .

* * *

المبحث الخامس

في أن الصفات ليست عين الذات

قال: وَكَثْـرَةُ الْقُـدَمَاءِ غَيْـرُ لاَزِمَـةٍ إِذْ لَمْ يَكُنْ[5] غَيْرَهَا فِي عَيْـنٍ يَقْظَـانِ

أقول: هذا جواب عما يقال: إن في إثبات الصفات قولا بتعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة منها ، فما بال من أثبت أكثر من ذلك . وحاصله أنا لا نسلم أن إثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر وإنما يلزم إن لو كانت غير الذات والنصارى وإن لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن

---

(١) ز: يعد منا . (٢) «أ» و «ز» غيرها ، وما أثبته من «م» . (٣) ز: إهمالها .

(٤ ولا يسعني هنا إلا أن أختلف مع المولى الخيالي في نسبة هذا الإهمال المذكور إلى علمائنا القدامى . فإنهم قد بذلوا جهودا فائقة في تثبيت أمهات الأصول بما فيها صفتا القدرة والإرادة ، ومؤلفاتهم الموجودة بين أيدينا خير شاهد على هذا. وقد عرّض الحافظ الكبير بالخيالي لهذا ، وإني لأراه وجيها في هذا التعريض به. انظر شرح الحافظ الكبير على القصيدة النونية مخطوطة الأزهر ورقة: ١٨ .

(٥) هكذا في جميع النسخ التي اطلعت عليها. ولكن كلام الشيخ عثمان الكليسي يشير إلى وجود نسخ فيها: «إذ لم تكن غيرها». وهو الذي اختاره في شرحه خير القلائد قائلا إن الضمير في «لم تكن» راجع إلى الصفات وضمير «غيرها» إلى الذات. ثم قال وهذا هو المشهور بين العلماء وسار عليه صاحب بدء الأمالي ، ونسب المخالفة الواقعة هنا إلى سهو الناسخ. وشبيه بهذا ما قاله الحافظ الكبير أيضا. إلا أني أبقيت الكلمة كما في النسخ المتوفرة لدي. انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد: ٣٨ وشرح الحافظ الكبير على النونية ورقة: ١٨ وانظر أيضا شرح الشيخ داود على النونية: ١٨ .

لزمهم[1] ذلك لزوما لا خفاء فيه[2] ، حيث جوّزوا انتقال[3] أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه السلام . هذا والظاهر أن تكفير جميع فرق النصارى إنما هو لإنكارهم بنبوة محمد عليه السلام ، وإلا فحديث الانتقال لا يطّرد في الكل كما لا يخفي لمن تأمل فيما تقدم .

وههنا بحث: وهو أن الأشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين اللذين يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر[4] ، ومن البين أن انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع[5] التعدد والتكثر[6] . والتحقيق أن ما كان كفرا بالإجماع[7] إنما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات ، ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا ، وأن ما ذكره المحقق إشارة[8] إليه كما لا يخفى على من له عين يقظان .

* * *

المبحث السادس

في أنه تعالى قادر

قال: نَفْيُ التَّسَلْسُلِ جَمْعًا أَوْ مُعَاقَبَةً أَفَادَ قُدْرَةَ ذِي صُنْعٍ وَإِتْقَانِ

أقول : هذا إشارة إلى ما اعتمد عليه الأصحاب في إثبات القدرة ونفي الإيجاب كما وعدناه فيما سبق[9] . وتقريره: أنه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث أو تخلف المعلول عن[10] علته التامة وكلاهما باطل . واعلم أن هذا الاستدلال يتوقف على

---

(1) ز: لزومهم . (2) ز: به . (3) أول ق ١٧ في أ .

(4) انظر في هذا اللمع للإمام الأشعري: ٢٦ ، الإبانة له: ٤٢ ، الإنصاف للباقلاني: ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٩ ، الأشعري أبو الحسن للدكتور حمودة غرابة: ٩٤.

(5) قارن انتقاد إمام الحرمين لتفسير الأشعري هذا في الإرشاد: ١٣٧، والآمدي في غاية المرام: ١٤٦.

(6) ز: التكثير . (7) أول ق ١٨ في ز . (8) أ: الإشارة .

(9) في الصفحة ١٦٥ حيث قال «وأما أنه ذو قدرة...». (10) ز: على .

حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ، وإلا لجاز أن يصدر عنه فاعل مختار قديم يستند إليه الحوادث بحسب إرادته المختلفة ، أو يصدر عنه كل حادث بشرط[1] حدوث صفة في ذاته ، أو يتحقق حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا لحدوث الحوادث في عالمنا هذا كما يزعمه الفلاسفة ، ولا يلزم شيء مما ذكر . فظهر أنه لا يكفي مجرد انتفاء قديم مختار في سلسلة معلولات[2] الواجب تعالى وانتفاء حركة سرمدية في تمام هذا الاستدلال ، وأنه لا فائدة فيه لنفي التسلسل جميعا، وإنما وقع ههنا ذكره استطرادا .

واحتجت الفلاسفة على نفي القدرة بأن تعلقها بأحد الضدين إن كان لذاتها يلزم انتهاء القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وأنه باطل قطعا ، وإن كان لا لذاتها يلزم التسلسل[3] . وأجيب[4] بأن تعلقها بأحد الضدين بالإرادة التي من شأنها أن يتعلق بذلك من غير احتياج إلى أمر آخر ، فتدبر .

* * *

المبحث السابع

في عموم قدرته تعالى

واعلم أن قدرته تعالى تعم جميع الممكنات[5] لاشتراكها في المقتضى ، وإليه ذهب أهل الحق ، وخالفهم في ذلك طوائف[6] . منهم الثنوية القائلون بأنه لا يقدر

---

(١) أ: بشروط . (٢) ز: معلومات .

(٣) هذا أقوى شبه الفلاسفة لنفي القدرة وإثبات الإيجاب لأنه الذي «عليه يعولون وبه يصولون» كما وصفه الإمام الرازي في الأربعين (١/١٧٦) و تابعه عليه السيد الشريف في شرح المواقف (٨/٦١) .

(٤) وهذا الجواب هو اختيار أكثر العلماء كما في الأربعين: ١/١٧٩، وانظر أيضا شرح المواقف: ٨/٦٢.

(٥) انظر في عموم قدرته تعالى شرح المواقف: ٨/٦٩-٧٤ . (٦) أ: الطوائف .

على خلق الشر وإلا لكان خيرا وشريرا معا ، وقد مرمع جوابه . ومنهم النظام[1] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق القبيح ، إذ مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل ، يجب تنزيه الله عنه .

والجواب منع القبح[2] بالنسبة إليه فإنه ملكه فله أن يتصرف فيه كيف يشاء ، ولو سلم فما ذكر لا يدل إلا على عدم صدوره عنه لوجود صارف ، وهو لاينافي القدرة عليه نظرا إلى إمكانه الذاتي[3] . ومنهم عباد[4] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق ما علم أنه لا يقع لامتناعه أو يقع لوجوبه . الجواب أن هذا الامتناع أو الوجوب لايحيل[5] المقدورية .

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري ، توفى عام ٢٣١هـ / ٨٤٥ م ، من أذكياء المعتزلة ، تتلمذ على أبي الهذيل العلاف ، طالع كثيرا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، وانفرد عنهم بمسائل ، واتفق أكثر المعتزلة على تكفيره بهذا. ولشيوخ المعتزلة ، فضلا عن أهل السنة عدة مؤلفات في تكفيره وبيان ضلاله. انظر الفهرست لابن النديم: ٢١١ ، الملل والنحل للشهرستاني: ٥٣/١-٥٩ ، التبصير في الدين للإسفرايني: ٤٣ ، اعتقادات فرق المسلمين للإمام الرازي: ٤١ ، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٤٧-١٦٥ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٤٣/٥ ، ٤٤ ، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور: ١٠٩-١١٢ ، النظام وآراءه الكلامية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وإبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام للدكتور محمد عزيز نظمي سالم ، والتصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي للدكتورة منى أبو زيد: ٦٩ ، ٧٠.

(٢) ز: القبيح .

(٣) أ: لذاته .

(٤) هو عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي ، من أصحاب هشام الفوطي ، وهو من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، كانت وفاته في حدود سنة ٢٥٠ هـ ، قال عنه أبو الحسين الملطي «ملأ الأرض كتبا وخلافا ، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة» ، وذكر الأشعري بعض مقالاته في كتاب مقالات الإسلاميين. انظر المنية والأمل لابن المرتضي: ٤٤ ، مقالات الإسلاميين للأشعري:٢٣٧/١ – ٢٣٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، الفهرست لابن النديم:٢٢٤ ، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٧٤ ، ١٧٥.

(٥) ز: لا يختل ، أ: يخل ،وما أثبته من «م» و «ص» .

ومنهم أبو القاسم البلخي[١] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه وكلها مستحيل على الله تعالى . والجواب أنها اعتبارات[٢] تعرض لأفعالنا باعتبار اشتمالها على امتثال أمر الرب وعدمه ولا[٣] يتصور في فعله تعالى . نعم أفعاله تعالى تشتمل[٤] على حكم ومصالح كما ينبئ عنه الآيات والأحاديث وهو لا يكفي فيها لما مر . ومنهم الجبائي[٥] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما يرشدك إليه[٦] برهان[٧] التمانع .

والجواب أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وسنبطله[٨] ، على أنه يجوز أن يكون تعلق قدرته تعالى مانعا من تأثير[٩] قدرة العبد ولا يلزم إلا ثبوت نوع من العجز في العبد[١٠] وهو إنما ينافي الألوهية دون العبودية . وقد يلتزم بجواز وقوعه بهما ، وفيه تأمل .

---

(١) هو أبو القاسم الكعبي البلخي المتوفى عام ٣١٩ هـ/٩٣١م ، رئيس الفرقة المعروفة بالبلخية. يعتبر من أركان المدرسة البغدادية ، وهو عندهم إمام أهل الأرض. انظر في ترجمته فضل الاعتزال:٤٣ ، الملل والنحل: ٧٦/١-٧٨، التوحيد للماتريدي : ٤٩، تبصرة الأدلة: ٧٣٧، الفرق بين الفرق : ١٩٢-١٩٤، أبكار الأفكار: ٥٠/٥ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٤٢٤/٢ ومعجم المؤلفين لكحالة: ٢٢٨/٢.

ومن الملفت للنظر ما أثاره الفناري من أن أبا القاسم البلخي هو الكعبي نفسه أم هو غيره ، معتمدا في ذلك على ما في شرحي المقاصد والمواقف والأبكار. والعجب أيضا أن ما نسبه الفناري-هو من هو في التحقيق والأمانة العلمية - إلى الأبكار لم أجده في النسخة المطبوعة للأبكار(٢٩٩/١) مما يفقد ثقتنا بالمطبوعات كما أشرت إلى ذلك من قبل. وقد أثار نفس هذا الكلام ملا أحمد ،ولعله كان متابعا للفناري. انظر حاشية الفناري على شرح المواقف: ٩٣/٨ وملا أحمد على شرح العقائد: ١٠٤/١ ، وممن صرح بأن الكعبي هو البلخي النصير الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات: ١٠٧/٣وابن الوزير اليماني في إيثار الحق: ١١٣.

(٢) أ: عبارات . (٣) «ص» و «م» فلا . (٤) «أ» و «ز» يشتمل ، وما أثبته من «م».

(٥) هو محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي المولود عام ٢٣٥ هـ المتوفى عام ٣٠٣ هـ. وهو إمام معتزلة البصرة في عصره ، انفرد هو وابنه أبو هاشم- وقد مر ترجمته - عن أصحابهما بمسائل وانفرد أحدهما عن الآخر بمسائل أيضا. ويسمى أتباعه الجبائية ، وعلى يده تتلمذ الإمام أبو الحسن الأشعري ، وقصة مناظرته له ومفارقته إياه مشهورة. انظر الفهرست: ٢١٣ ، الفرق بين الفرق: ١٩٤ ، ١٩٥ ، الملل والنحل: ٧٨/١-٨٥ ، أبكار الأفكار: ٥١/٥ ، وفيات الأعيان: ٣٩٨/٣ ، معجم المؤلفين: ٢٦٩/١٠ ، لسان الميزان: ٧١/٥ . (٦) أول ق ١٨ في أ . (٧) أول ق ١٩ في ز .

(٨) انظر كيف يتبنى الخيالي هنا أصول الأشعري ، وإلا فهل يتمشى إطلاق القول بإبطال تأثير القدرة الحادثة مع أصول الماتريدية ؟ (٩) ز: مانع من تأثر . (١٠) ز: بدون (في العبد) .

المبحث الثامن

في أنه تعالى عالم

قال: كَمَا اسْتَدَلَّ عَلَى عِلْمِ الْمُؤَثِّرِ مِنْ   إتْقَـانِ أَفْـعَالِهِ أَرْبَـابُ إِيقَـانِ

أقول: يعني استدل أرباب اليقين ، وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفي التسلسل كما أنهم استدلوا على كونه عالما بإتقان أفعاله . وتقريره: أن أفعاله تعالى متقن مشتمل[1] على الصنع[2] الغريب والترتيب العجيب ، وكل من كان فعله كذلك فهو عالم . أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس وارتباط العلويات بالسفليات وما أعطى للحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها ، وما أعطى للنحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار[3] وآلة .

وأما الكبرى فضرورية ، وقد ينبه[4] عليها بأن من رأى خطوطا حسنة أو سمع ألفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم ، وتوهم كفاية الظن[5] مدفوع بالتكرر والتكثر، على أن التصور ضروري وهو كاف في المقصود . فإن قلت : لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا ليستند إليه الحوادث ويكون له تلك الصفات . قلت: لعدم كون ذلك قديما لتعين[6] حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته فلوكان حادثا يلزم التخلف عن العلة التامة . وأجاب عنه الإمام في الأربعين[7] بأنا قد بينا حدوث العالم فكان تأثيره تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولابد أن

---

(١) جميع النسخ ـ وكذا ما نقله الكليسي في خير القلائد (٤٣)- : هكذا ، والصحيح نحويا (متقنة مشتملة) .

(٢) «أ» و «ز» صنع ، وما أثبته من «ص» و «د» و «م» .

(٣) «أ» و «ز» فرجال ، وما أثبته من «ص» و «م» .

(٤) «أ» و «ز» نبه ، وما أثبته من «ص» .

(٥) ز: النظر

(٦) أ: ليتبين ، ز: لتبيين ، وما أثبته من «ص» و «م» .

(٧) انظر الأربعين : ١٩٠/١

يكون له شعور بما يقصده إلى إيجاده واختراعه . وأنت خبير برجوع هذا إلى طريقة القدرة التي ذكرناها فيما تقدم . ومن ههنا يتوهم أن طريقة القدرة والاختيار أوكد من طريقة الإتقان فتدبر .

واستدل الفلاسفة[1] على كونه عالما بأنه عالم[2] بذاته الحاضرة عنده ، وهو مبدأ للممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ . أما الصغرى فلأنه لا معنى للعلم بالشيء سوى الحضور المذكور . ورده صاحب المواقف بأنه على تقدير تسليم ذلك لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو[3] عنده ، فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها ، كذا وجهه الشارح الفاضل[4] . واعترض عليه بعض من أفاضل العصر[5] بأنه يؤدي إلى أن يوجد حقيقة الشيء بدونه وهو غير معقول .

---

(١) قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: ٢٧٨/٣ «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده . ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا».

(٢) ز: بدون (بأنه عالم) .   (٣) ز: وهو .

(٤) هو السيد علي بن محمد بن علي الشهير بالشريف الجرجاني ، ولد سنة ٧٤٠ هـ ، كان حجة في العلوم العقلية ، كان أشعريا في الأصول حنفيا في الفروع . ومؤلفاته كلها مرغوب فيها ، ومن أهمها شرح المواقف في علم الكلام ، حواش على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. توفي سنة ٨١٦ هـ. انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٣٢٨/٥-٣٣٠ ، الفوائد البهية للكنوي: ١٢٥-١٣٧ ، التاج المكلل للقنوجي: ٤٠٤ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥١٥/٢ و«السيد الشريف الجرجاني حياته وجهوده»: (٦١-٦٣) رسالة دكتوراه للدكتور إبراهيم أحمد محفوظ ، مكتبة كلية أصول الدين ، القاهرة. انظر فيما يتعلق بهذا المبحث في شرحه على المواقف: ٧٧/٨-٧٨.

(٥) هو ـ كما يظهر ـ حسن جلبي ابن محمد شاه بن حمزة الرومي الفناري ، صاحب التصانيف البديعة مثل حواش على صدر الشريعة الثاني لوقاية الرواية في مسائل الهداية ، حاشية على المطول للتفتازاني وحاشية على شرح الشريف على المواقف وغيرها ، ولد عام ٨٤٠ هـ /١٤٣٦ م وتوفي عام ٨٨٦ هـ /١٤٨١م . انظر ترجمته في الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده: ١١٤ ، ١١٥ ، كشف الظنون لحاجي خليفة: ٣٥٠ ، ٤٧٤ ، ٤٩٦ ، ١١٧٤ ، ١١٩٩ ، ١٤٧٩ ، ١٨٩١ ، ٢٠٢٢ ، البدر الطالع للشوكاني: ٢٠٨/١ ، ٢٠٩ ، الضوء اللامع« «للسخاوي: ١٢٧/٣ ، ١٢٨ ، شذرات الذهب لابن العماد: ٣٢٤/٧ ، ٣٢٥ ، ٤/٨ ، الفوائد البهية للكنوي: ٦٤ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢١٣/٣ ، ٢١٤. انظر لخصوص هذا الموضوع في حاشيته على شرح المواقف: ٧٨/٨ .

فالمراد لم لا يجوز أن يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتحقق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم للمغايرة . وأنت[1] خبير بأن مراد الراد[2] بذلك الاشتراط هو الاستدلال على أنه لا يعلم ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط لا عكسه المفهوم من كلام هذا البعض .

وأما اعتراضه على توجيه الشارح بلزوم وجود[3] حقيقة الشيء بدونه ففي غاية السقوط ، فإن مقصوده أن حقيقة العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا بل هي عبارة عن الحضور على وجه مخصوص ؛ أعني حضور الغير وهو لا يتحقق في نفس الشيء فلا يكون عالماً بنفسه . نعم يتجه أن الحضور نسبة وهي لا تتحقق[4] بدون تغاير المنتسبين[5] ولو بالاعتبار ، اللهم إلا أن يراد التغاير الذاتي كما هو المتبادر من الإطلاق .

فإن قلت: ههنا احتمال ثالث لعل مراد صاحب[6] المواقف هو ذلك وهو أنا وإن سلمنا أن حقيقة العلم هو الحضور لكنه مشروط بالتغاير لكونه نسبة ولا تغاير بين الشيء ونفسه . قلت لو كان مراده ذلك لكان الظاهر أن يقول وإن سلمنا أن حقيقة العلم[7] هو الحضور لكنه لا يتحقق بين الشيء ونفسه فليتأمل .

وأما الكبرى فلأن المبدأ ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم يوجب العلم باللازم . ورده صاحب المواقف بأنا لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة . واعترض عليه بعض الأفاضل[8] بأن جميع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معلولات له كيف وعلة الشيء

---

(١) أول ق ٢٠ في ز .
(٢) ز: الاو .
(٣) «أ» و «ز» بدون (وجود) ، وما أثبته من «ص» و «م» ، وهو الموافق لسياق كلام الفناري في حاشية شرح المواقف:٧٨/٨.
(٤) «أ» و «ز» يتحقق ، والصحيح نحويا ما أثبته .
(٥) أول ق ١٩ في أ .
(٦) «أ» و «ز» بدون (صاحب) ، وقد أثبته من «ص».
(٧) «أ» و «ز» بدون (العلم) ، وقد أثبته من «ص» و «م».
(٨) لعله أيضا حسن الفناري في حاشيته المذكورة نفس الصفحة .

لازمه[1] بل الأشياء قد يقع بينهما التلازم . والجواب أن المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة كانت أو بعيدة كما أشير إليه في الشرح . وقد أجيب عن ذلك في شرح المقاصد[2] بأن الكلام في العلم التام أعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك أن علم[3] الباري بذاته كذلك ، وليس بشيء . فإن ما ذكروه في ذلك إنما يدل على كونه عالما بذاته المجردة .

ومن ههنا ظهر[4] أن ما نسب إليهم من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بالطبايع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا إليه . والتحقيق أنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ، ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا أبد الدهر كالعلم بالكليات . وهذا معنى

قول المحقق: وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِبَةً   لاَ يَقْتَضِي فِيهِ[5] تَوْقِيتاً بِأَزْمَانِ .

---

(١) ز: لازمة .   (٢) انظر شرح المقاصد   (٣) ز: بدون (علم) .

(٤) خالف الخيالي هنا (وفي حاشيته على شرح العقائد (١٠٣/١) أيضا) ماهو المشهور لدى العلماء ـ خاصة بعد هجوم الغزالي ـ فيما يتعلق بمذهب الفلاسفة. إلا أني لا أنسى مخالفة بعض العلماء للغزالي ، ولعل أولهم قطب الدين الرازي ثم تبعه البعض أمثال الشريف الجرجاني في شرح المواقف والخيالي هنا والسيالكوتي في حاشيته على الخيالي على شرح العقائد . ولكن ما فهموه ليس من مذهب الفلاسفة في شيء في ضوء نصوص الفلاسفة أنفسهم ، لأنهم فعلا أنكروا علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات. وإن لم ينكروا فما هو السبب في قيام هذه المعركة الطاحنة بين الفريقين. فما فهمه الخيالي هو فهمه هو ، ولم يكن مصيبا فيه ، وليس لديه تبرير كاف لمخالفة الجمهور في القضية. انظرلمزيد من الدراسة الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٨٦/٣-٢٨٩ ، تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي مع تحقيق الدكتور سليمان دنيا: ٢٠٦ ، تهافت التهافت لابن رشد: ٦٧٦/٢ ، شرح المواقف : ٨٦/٨ ، ٨٧ ، مختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية نصيحة أهل الإيمان: ٢٢١ ، ٣٣٩ ، شرح الدواني على العضدية : ١٧/٢ ، ١٨ ، تعليقات محمد عبده عليه : ٣٥٤ وما بعدها ، وهوامش على العقيدة النظامية لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل : ٢٠٥-٢٠٧ و ٤٧٥/٣ من Islam West Philosophical Dialogue وما سبق في قسم الدراسة .

(٥) «أ» و«ز» و«ص» بدون (فيه)، وقد أثبته من «م» ومن خير القلائد شرح جواهر العقائد: ٤٥.

وقالت الدهرية إنه لا يعلم نفسه[1] لكونه نسبة أوصفة ذات نسبة وهي لا تتصور[2] بين الشيء ونفسه . والجواب أن التغاير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتباري من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما في علم أحدنا نفسه . وبهذا ظهر بطلان ما قيل أنه تعالى لا يعلم شيئا أصلا وإلا لكان عالما بعالمية وفيه علمه بنفسه ، وهو ممتنع لما قاله الدهرية .

ومنهم من يعكس مذهب الدهرية ويقول إنه يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، وإلا لتحقق فيه كثرة غير متناهية[3] وأنه ممتنع . والجواب أن ذلك كثرة في الإضافات والتعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر . وقيل إنه لا يعلم غير المتناهي وإلا لكان له حد وطرف به يتميز عن غيره إذ المعلوم[4] مميز عن غيره . والجواب منع انحصار وجوه[5] التمايز[6] في الحد والطرف .

* * *

المبحث التاسع

في عموم إرادته تعالى

قال: وَلَيْسَ يَخْرُجُ شَيْءٌ عَنْ إِرَادَتِهِ لَكِنَّهُ قَطُّ لاَ يَرْضَى بِكُفْرَانِ

أقول : اتفق أهل الحق على[7] أن إرادة الله تعالى تتعلق[8] بما كان ، ولا تتعلق[9] بما لم يكن على ما روى عن النبي عليه السلام « إن[10] ما شاء الله كان

(١) جميع النسخ: نفسها ، وهو خطأ . وفي المواقف: ٨١/٨: (نفسه).

(٢) «أ» و «ز» لا يتصور ، وما أثبته من «م» .

(٣) أول ق ٢١ في ز .

(٤) ز: العلوم .

(٥) «أ» و «ز» وجود ، وما أثبته من «م» .

(٦) ز: التغاير .

(٧) ز: بدون (على) .

(٨) «أ» و «ز» يتعلق ، وما أثبته من «م» .

(٩) كالسابق .

(١٠) أ: بدون (إن) .

وما لم يشأ لم يكن»[1] وانعقد عليه إجماع السلف والخلف[2]. ثم اختلفوا ومنهم من اكتفى بذلك القدر وامتنع عن القول بأنه مريد الكفر والفسق لإيهامه بكون الكفر أوالفسق[3] مأمورا به[4]. وجوزه بعضهم[5] لاندفاع ذلك بقرينة حالية أو مقالية .

وقالت المعتزلة إرادة الله تعالى لا تتعلق[6] إلا بالخيرات وإن لم تقع[7] . واحتجوا عليه بوجوه . الأول : أن الأمر بالإيمان مع إرادة نقيضه مما يعد سفها عند العقلاء . والجواب المنع وإنما يكون سفها إن لو انحصر المقصود[8] في تحصيل المأمور به ، وليس كذلك ، كما إذا اختبر المولى بعبده أو اعتذر[9] بعصيانه فإنه يأمره بما لا يريده . وما يقال من أن الموجود هناك إنما هو صورة الأمر لا حقيقته ، فإن العاقل[10] لا يطلب ما يؤدي إلى هلاكه وخلاف مقصوده فمردود[11] ، بأنه[12] قد يطلب ذلك إذا علم أنه لا يحصل ؛ وفيه فائدة ، بخلاف الإرادة فإنها لاتتعلق[13] بذلك أصلا كمايشهد به الوجدان الصادق .

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الأدب ، باب ما يقول إذا أصبح: ٢٠٣/٤ ، رقم (٥٠٧٥) ، والنسائي في عمل اليوم والليلة: ١٢ عن بعض بنات النبي ﷺ .

(٢) انظر في عموم إرادته كتاب التوحيد للماتريدي: ٢٨٦-٣٠٥ ، الإنصاف للباقلاني : ١٥٧-١٦٨ ، أصول الدين للبغدادي: ١٠٢-١٠٥ ، الإرشاد لإمام الحرمين : ٩٨-١٠٥ ، شرح المواقف للجرجاني: ١٩٤/٨.

(٣) ز: والفسق .

(٤) وممن اختار هذا المسلك عبد الله بن كلاب وقدماء الحنفية كما ذكر أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة: ٦٩١. والبغدادي في أصول الدين (١٠٤ ، ١٤٦) ينسبه إلى كثير من الأصحاب ـ لعلهم الأشاعرة ـ كما ينسبه إلى ابن كلاب أيضا.

(٥) هذا اختيار الأشعري (مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ٧١) وقريب مما اختاره أبو منصور الماتريدي كما نص عليه صاحب التبصرة (٦٩١) وانظر أيضا أصول الدين للبغدادي: ١٠٤، ١٤٦ ، حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة : ١٢١.

(٦) أ: لا يتعلق . (٧) أ: وإن لم يقع . (٨) أول ق ٢٠ في أ .

(٩) أ: اعتقد . (١٠) ز: الفاعل .

(١١) انظر الاعتراض على هذا الرد أيضا حاشية الفناري على شرح المواقف : ١٩٥/٨ ، إشارات المرام : ١٥٦ .

(١٢) وفي «ز»: (..فمردود من وجوه الأول بأنه...) . (١٣) أ: لا يتعلق .

الثاني : أنه[1] لو كان الكفر مرادا لكان بقضائه ، فيجب الرضاء لأن الرضاء بالقضاء واجب ، واللازم باطل ؛ لأن الرضا بالكفر كفر . والجواب[2] أن للكفر نسبتين ؛ نسبة إلى الله[3] تعالى باعتبار خالقيته ونسبة إلى العبد باعتبار كاسبيته ، فوجوب الرضاء به باعتبار النسبة الأولى لا يستلزم الرضاء به باعتبار النسبة الثانية التي هي مناط الإنكار .

الثالث : لو كان الكفر مثلا مرادا لكان التكليف بالإيمان تكليفا بما لا يطاق لما أن خلاف مراده تعالى ممتنع عندكم . والجواب أن التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع ، وإنما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة[4] لاستحالته عقلا أو عادة ، كالجمع[5] بين النقيضين والطيران في الهواء . وفي قوله «لكنه قط لا يرضى بكفران» رد لما قالوا إن الإرادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ (الزمر:٧) [6] فلا يكون مرادا . وتوجيه الرد أن الرضاء أخص من الإرادة لكونه عبارة عن الإرادة مع ترك الاعتراض[7] ، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها[8] .

---

(١) «أ» و «ز» بدون (أنه) ، وما أثبته من «م».

(٢) قارن جوابه في حاشيته على شرح العقائد : ١٤٥/١ ، وانظر أيضا شرح المواقف : ١٩٦/٨ ، إشارات المرام : ١٥٩ ، حاشية عصام الدين الإسفرايني على شرح العقائد : ٢٠٣/٢ .

(٣) أ: إليه تعالى .

(٤) ز: الكاسبية .

(٥) «أ» و «ز» كما يجمع ، وما أثبته من «م» و «د» و «ص» .

(٦) جزء من الآية : ٧ سورة الزمر .

(٧) ينسب الرازي هذا التفسير للرضا إلى والده. انظر شرح أسماء الله الحسنى: ٣٤٧. لكن المثير للدهشة أن هذا الاتجاه المتسق مع منطق المذهب الأشعري ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدي معظم مفكريهم. انظر هوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على العقيدة النظامية: ١٩٧.

(٨) «أ» و «ز»: انتفاؤه ، وما أثبته من «ص» و «م» و «د» .

قال: لَيْسَ[1] الإِرَادَةُ أَمْراً وَابْتِغَاءً بَـــلْ وَصْفٌ يُخَصِّصُ مَقْــدُورًا[2] بِرُجْحَـــانِ

أقول: لما استدل المعتزلة على أن الكفر لا يقع بإرادة الله تعالى بأنه لو كان كذلك لكان الإتيان به[3] موافقة[4] لمراد الله تعالى فيكون طاعة يثاب به وأنه باطل بالضرورة أشار المحقق إلى الجواب[5] بأن الطاعة موافقة الأمر والأمر غير الإرادة ولا يستلزمها أيضا كما مر في صورة الاعتذار والاختبار، ولهذا يقال فلان مطاع الأمر ولا يقال مطاع الإرادة.

وقوله «بل وصف يخصص»[6] إشارة إلى ما اعتمد عليه الأصحاب. وتقريره أنه قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى، ولابد في اختصاص بعضها بالوقوع[7] في أوقاتها المعينة من مخصص، وهي الإرادة، على أنا سنبين أنه[8] خالق أفعال العباد من غير إكراه، وهو لا يتصور بدون الإرادة. وأما أن إرادته تعالى لا تتعلق[9] بما لا يكون فلأنه تعالى عالم بعدم وقوعه، فلو تعلقت به فإما أن يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا، أولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده.

قال: يَجُوزُ تَرْجِيحُ مَا يُنْفَــي تَرَجُّحُــهُ كَفِــي إِنَــاَيْنِ مِــنْ مَــاءٍ لِعَطْشَــانِ

أقول: هذا تثبيت لما سبق من كون الإرادة صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع في أوقاتها المعينة، وفيه إشارة أيضا إلى الرد على من زعم[10]

---

(١) أول ق ٢٢ في ز.
(٢) ز: تخصيص مقدورا.
(٣) «أ» و «ز» بدون (به)، وقد أثبته من «ص» و «م» و «د».
(٤) أ: موافقا.
(٥) انظر نفس هذا الجواب عند الإمام الأشعري في مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ٧١ وانظر أيضا شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١٩٥/٨ وإشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة البياضي: ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩.
(٦) أ: تخصص، ز: تخصيص، وما أثبته من «ص».
(٧) أ: في الوقوع.
(٨) أ: أن.
(٩) ز: يتعلق.
(١٠) هم النظام والجاحظ وأبو الهذيل والبلخي ومحمود الخوارزمي وأبو الحسين البصري. انظر طوالع الأنوار للبيضاوي:٢٨٦، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٩٣/٨.

أن الإرادة عبارة عن العلم بالنفع أو ميل تابع له وأنه يمتنع ترجيح أحد المتساوين على الآخر بدون ذلك . وذلك أن العطشان إذا ظهر له إناءان مملوان من ماء واجد فإنه يختار أحدهما بمجرد إرادته من غير توقف في ذلك على اعتقاد النفع . وكذا الهارب من السبع إذا ظهرله طريقان متساويان في التأدية إلى مطلوبه الذي[١] هو النجاة فإنه يختار أحدهما بمجرد إرادته من غير داع[٢] يدعوه إلى ذلك من اعتقاد النفع أو ميل تابع له .

وقد يقال لا يلزم من فرض التساوي وقوعه بل لابد في مثل هذه[٣] الصورة من مرجح بحسب اعتقاده وإلا لم يقدم عليه على أن طبيعته تقتضي[٤] سلوك الطريق الذي على يساره لأن القوة في اليمين أكثر والقوي يدفع الضعيف ، وأما العطشان فإنه يختار[٥] ما هو أقرب لليمين وكذا الجائع يختار من الرغيفين ما هو أقرب إلى ذلك.

والجواب بعد التسليم أن ما ذكره سند في الحقيقة يمنع امتناع ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون اعتقاد النفع . فما ذكرتموه يكون كلاما على السند الأخص ، وأنه لا يجدي بطائل ، إذ يمكن أن يقال الفرق بين المختار والموجب[٦]ضروري ، فإن كل أحد[٧] يفرق بين كون الإنسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بطبعه ، فلو توقف صدور الفعل[٨] عن[٩] المختار على[١٠] اعتقاد النفع الخارجي لم يبق[١١] بينهما فرق ، فليتأمل .

* * *

(١) ز: التي .
(٢) أول ق ٢١ في أ .
(٣) أ: هذا .
(٤) أ: يقتضي .
(٥) أ: وأما العطشان يختار .
(٦) ز: بين الموجب والمختار .
(٧) ز: واحد .
(٨) أ: العقل .
(٩) أ: على .
(١٠) أ: مع
(١١) ز: لم يسبق

المبحث العاشر

في صفة التكوين

قال: تَكْوِينُهُ أَزَلِيٌّ لاَزَمَانَ لَهُ   لَكِنْ[1] مُكَوَّنُهُ[2] فِي الْوَقْتِ وَالآنِ

أقول: ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي[3] ومن تبعه إلى أن التكوين صفة حقيقية أزلية زائدة على السبع المشهورة . ومذهب[4] الأشعري أنه من قبيل الإضافات التي لا تحقق لها في الخارج . وظاهر[5] كلام المحقق يدل على أن المختار عنده هو الأول لوجوه . الأول : أنه تعالى مكون للأشياء وهو لا يتصور بدون التكوين ، ولابد أن يكون أزلية لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بأن مبناه على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع . والثاني : أنه تعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق الباري

---

(١) أول ق ٢٣ في ز .   (٢) ز: تكونه .

(٣) هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي نسبة إلى مسقط رأسه ماتريد أو ماتريت ، وقد نسبه العلامة البياضي إلى الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه. لقب بـ« إمام الهدى»و«رئيس أهل السنة والجماعة». وإليه ينتمي «الماتريدية» أحد جناحي أهل السنة والجماعة. قيل إنه ولد في ٢٣٨هـ وكان وفاته عام ٣٣٣هـ وخلف تراثا ثريا يهتدي به الباحثون جيلا بعد جيل؛ منها «تأويلات أهل السنة» في تفسير القرآن الكريم- وقد طبع مؤخرا بأكمله - أجل كتبه و«كتاب التوحيد». وقد ترجمه له كثير من المؤرخين ، إلا أنه لم يحظ بشهرة كشهرة الإمام الأشعري لبعده عن مركز الخلافة العباسية ببغداد أو لأن مذهبه لم يلق قبولا إلا بين الأحناف بخلاف الأشعري الذي اكتنفه نصرة كل من المالكية والشافعية وفضلاء الحنابلة. انظر في ترجمته إشارات المرام للبياضي: ٦ ، ٢٣ ، إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين للزبيدي: ٢/ ٥ الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ١٩٥ ، الجواهر المضية في طبقات السادة الحنفية ٢/ ١٣٠ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٤٣٣-٤٣٥ ، مقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣/٦٩٢ ومقدمة الفاضلة فاطمة يوسف الخيمي لتأويلات أهل السنة: ٧-١٢.

(٤) «أ» و «ز» وذهب ، وما أثبته من «ص» .   (٥) ز: فظاهر .

فلو لم يكن أزليا لكان ذلك تمدحا بما ليس[1] فيه . ورد بأنه كالتمدح بقوله ﴿ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾(الحشر:٢٤)، ولا شك أنه إنما يكون فيما لا يزال . والثالث : أنهم قالوا إن العادة الإلهية جارية في إيجاد[2] الأشياء بكلمة أزلية هي كلمة «كن» ، ولا نعني[3] بالتكوين إلا هذا . ورد بأنه يرجع حينئذ إلى الكلام ، على أنه عند الأكثرين مجاز عن سرعة الإيجاد .

وقوله «لكن مكونه» ؛ بفتح الواو ؛ اسم مفعول فإنه إن كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده في الوقت والزمان وإلا ففي الآن ، وأما التكوين فلما لم يكن متغيرا أصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعا . وفيه إشارة إلى رد ما اشتهر من مذهب الأشعري من أن التكوين عين المكون ، وذلك أن التكوين أزلي لا زمان له بخلاف المكون فإنه واقع فيه فكيف يكون عينه ، وأيضا لو كان التكوين عين المكون لزم أن يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع . ومنهم من قال إنه أراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا.

والظاهر أنه أراد بذلك إن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هناك إلا الفاعل والمفعول وأما الحالة التي يعبر عنها بالتكوين وغيره فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للفاعل والمفعول في الخارج ، وإنما لم ينسب إلى الفاعل لإيهامه بكون سائر الصفات عين الذات . فلابد في إبطال ذلك من إثبات كون التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة والإرادة . والحق[4] أن تعلق القدرة على وفق

---

(١) ز: بدون (ليس) . (٢) ز: اتحاد . (٣) ز: ولا يغني .

(٤) إن صفة التكوين واحدة من كبريات القضايا الفارقة التي تميز الأشعرية عن الماتريدية. وإن بذلت جهود مشكورة لتبسيط الاختلاف في هذا الموضوع على هذا النحو الذي نراه عند الخيالي بيد أن هذا التبسيط ينبغي أن لا يصرف أنظارنا عن جهود الماتريدية –إلا القليل منهم مثل الكمال ابن الهمام– الشاقة في إثبات ثامنة صفات المعاني القديمة عندهم أي صفة التكوين. انظر تأويلات أهل السنة: ٥١/١، كتاب التوحيد: ٤٥-٤٩ ، الإنصاف : ٢٦ ، تبصرة الأدلة: ٣٠٦-٣٧٣ ، مناظرات فخر الدين الرازي في ما وراء النهر: ١٧-٢٢ ، شرح أسماء الله الحسنى للفخر الرازي: ٤١-٤٤ ، شرح العقائد: ١٢٩/١-١٣٥ ، المسايرة لابن الهمام مع حاشية قطلوبغا: ٩٢-٩٦ ، شرح الفقه الأكبر للملا قاري: ٢٤ ، إشارات المرام: ٢١٢.وقد أجاد أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل كل الإجادة في الحديث عن هذه القضية وأغنانا عن المؤلفات الضخام ، انظر هوامشه البليغة والبديعة على الاقتصاد في الاعتقاد: ١٨-٢٧.

الإرادة بوجود المكون في وقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى[1] إيجابا لها وإذا نسب إلى القادر يسمى التكوين والإيجاد . فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكون في وقت وجوده . وأما الترزيق والتصوير والإماتة والإحياء فإنما يتحقق بحسب خصوصيات المكونات ، وليس كل منها[2] صفة حقيقية أزلية على حيالها ، كما يزعمه جماعة من علماء ماوراء النهر[3] ، بل هي راجعة إليه ومندرجة تحته .

تابع صفة الكلام

قال: كَلامُنَا[4] صِفَةٌ نَفسِيَّةٌ فِيهَا[5] نَمتَازُ[6] عَنْ أَخرَسٍ أَوْ عُجْمِ حَيَوَانِ

أقول : يريد أن كلامنا حقيقة صفة نفسية ، وأما الحسية فإنما يسمى[7] كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما أشار إليه الأخطل[8] في قوله :

إِنَّ الْكَلامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً .

وتقديم الظرف ؛ أعني قوله « فيها » للحصر . أي امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون إلا بالنطق الباطني ، وأما اللفظي فربما يصدر عنهم أيضاً . هذا ويحتمل أن

---

(١) أول ق ٢٢ في أ. (٢) ز: منهما.

(٣) انظر شرح العقائد : ١٣٥/١ وشرح المقاصد : ١٢٤/٣-١٢٨ . هنا وقد اعترض الفرهاري (في النبراس شرح شرح العقائد: ١٥٩) على اعتراض السعد على هؤلاء العلماء قائلا: « إن إثبات الصفة القديمة إن كان مخلا بالتوحيد وجب نفي السبع أيضا ، والقول بأنها عين الذات وإن لم يخل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية ؛ بل هو اللائق بالكمال الإلهي ؛ إذ كل صفة فهو كمال ، والمناسب أن لا يحصى كمالاته؛ بل يجب ذلك » وأرى أن هذا الاعتراض وجيه وإن كان فيه من التطرف ما لايخفى .

(٤) أول ق ٢٤ في ز . (٥) أ: فيها . (٦) أ: يمتاز .

(٧) في جميع النسخ ـ غير « أ » ـ « سمي » ولعل التذكير باعتبار الكلام .

(٨) الأخطل: هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة أبو مالك شاعر مصقول الألفاظ ، وكان في عهد بني أمية بالشام ، وأكثر من مدح ملوكهم ، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق ، ولد سنة ١٩ هـ وتوفي سنة ٩٠هـ ، من آثاره ديوان شعر. انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢٦٢/١-٢٦٦ ، الأعلام: ١٢٣/٥ومعجم المؤلفين لكحالة: ٦٠٥/٢. والاستشهاد بهذا البيت نجده حتى عند الإمام الأشعري. انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ٦٨.

يكون مراده أن كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية ، بها[1] نمتاز[2] عن الأخرس[3] والحيوانات العجم فالقصر[4] على الأول قصور ولا تكن من القاصرين .

قال: فَلَيْسَ عِلْماً بِشَيْءٍ أَوْ إِرَادَتَهُ ‏ ‏ ‏ ‏ لِفَرْقِهَا بِافْتِرَاقٍ عِنْدَ وِجْدَانِ

أقول: استدل القوم على كونه مغايرا للعلم بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه ، وفيه[5] أن الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته ، وأنه تعالى لا يخبر إلا عن علم فلا يصح القياس . وعلى كونه مغايرا للإرادة بأن الرجل قد يأمر لعبده عند[6] امتحانه واعتذاره بعصيانه بما لا يريده كما مر ، وفيه ما فيه . ولما كان حال المستدلين ما ترى[7] أحال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فإنه يشهد بمغايرته للعلم والإرادة .

ونحن نقول: أما مغايرته للإرادة فلأنها الصفة المخصصة المرجحة ، والكلام لا يصلح لذلك . وأما مغايرته للعلم فظاهر إذا كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين أو صفة ذات إضافة مغايرة للصورة الذهنية ، وأما إذا كان عبارة عنها كما ذهب إليه الفلاسفة فهما متحدان ليس إلا . فقد ظهر أن النزاع في أنه العلم أو غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع .

قال: لاَ يَقْتَضِي خَلْقَ نَفْسِيٍّ وَكَثْرَتَهُ ‏ ‏ ‏ ‏ خَلْقُ اللُّغَاتِ كَإِنْجِيلٍ وَفُرْقَانِ

---

(١) ز: بدون (بها) .

(٢) «أ» و «ز» يمتاز ، وما أثبته من «د» و «م» .

(٣) ز: الأخريين .

(٤) «أ» و «ز»: فالتقصير ، وما أثبته من «م» ومما نقله الكليسي من شرح الخيالي هنا في خير القلائد: ٥٥ .

(٥) انظر هذا الإيراد في حاشيته على شرح العقائد : ١/١٢٠ .

(٦) أ: عن .

(٧) ز: بدون (ما ترى) .

أقول : هذا زيادة[1] تثبيت[2] للكلام النفسي فإن واحدا منا قد يأخذ القلم في يده ويملأ الألواح والصحف من أحاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة . فظهر أنه محقق لا يسوغ إنكاره وأنه لا يستلزم اللفظي كما يزعمه المعتزلة [3] .

قال: الشَّرْعُ لَيْسَ بِفَرْعٍ لِلْكَلَامِ لِمَا يَكْفِي لِإِثْبَاتِهِ إِعْجَازُ قُرْآنِ

أقول: ولا يذهب عليك أن الأنسب بالمقام أن يراد النفسي بالكلام ، فإن الشرع لايتوقف عليه[4] أصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا[5] ، فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر ، وإنما أسند إلى إعجاز القرآن وجعل كافيا في ثبوته لما أنه أبهر المعجزات وأظهر[6] الدلائل . ولك أن تحمله على الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم . فإن الشرع لو توقف فإنما يتوقف على إعجازه وكونه مخلوقا له لا لغيره ، لا على كونه تعالى متكلما به ومؤلفا له وأنه ليس من تأليف المخلوقات ، فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور أو إثبات الأعلى بالأدنى كما وعدناه فيما سبق .

---

(١) «أ» و «ز»: زمان ، وما أثبته من «ص». (٢) أ : تثبت .

(٣) في شرح هذا البيت حدثت حادثة من الشيخ عثمان الكليسي لأنه اعترض على الخيالي وخطّأه ، ثم رئي له في المنام أن تخطئة الخيالي ليس بأمر سهل وأن مقامه عال وشأنه خطير ، فعدل الكليسي عن ذلك الاعتراض واعتذر عنه ؛ الأمر الذي يدل على كرامة المولى الخيالي ومنزلته عند الله . انظر شرح الشيخ عثمان الكليسي على النونية: ٥٨ ، ٥٩.

(٤) أول ق ٢٥ في ز .

(٥) يعني ثبت الكلام ـ بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ـ أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة أمرا آخر . لمزيد من الدراسة انظر شرح المواقف: ١٠٣/٨ ، وقارن أيضا موقف السعد وما أثير حوله من الأخذ والرد في التلويح على التوضيح: ٢٢/١ ، شرح المقاصد: ١٠٥/٣ ، ١٠٦ ، شرح العقائد مع حاشية الخيالي وملا أحمد عليه: ١٢٠/١ ، ١٢١ ، عبد الحكيم على الخيالي: ٢٥٩/١ ، حاشية الفناري على شرح المواقف: ١٠٣/٨ ، إشارات المرام: ٩٩ ، ١٠٠ وشرح الحافظ الكبير على النونية مخطوطة ورقة: ٢٦ ، ٢٧.

(٦) ز: إذ أظهر.

فإن قلت : أليس يلزم من كونه مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له . قلت: لا ، ألايرى أن هذا المؤلف مخلوق الله تعالى عندنا[1] مع كونه من تأليف المحقق ، إلا أن دلالة الإعجاز على مجرد[2]كونه مخلوقا لله تعالى عندنا[3]من غير دلالة على أنه من تأليفه محل تأمل فليتأمل .

* * *

المبحث الحادي عشر

في الرؤية

قال:وَرُؤْيَةُ الله بالأَبْصَارِ وَاقِعَةٌ للْمُؤْمنِيَن وَلَكِنْ لاَ لِعُمْيَانِ[4]

أقول: ذهب الشيخ الأشعري [5] إلى أن الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء[6] على ما هو عليه بحاسة البصر ، فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفيته والتجرد عنها . ورد بأنا إذا نظرنا إلى القمر ثم غمضنا العين فلا شك في أنه منكشف لدنيا في الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر[7] القمر في كلتا الحالتين . وأجيب بأن الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلقا ، بل على وجه خاص ، وهو إنما[8] يتحقق في الحالة الأولى دون الثانية .

---

(١) أول ق ٢٣ في أ .   (٢) أ: بدون (مجرد).

(٣) «أ» و «ز» بدون عندنا ، وما أثبته من «ص» و «م».

(٤) ز: للمؤمنين لكن ولا لعيان .

(٥) انظر في هذا الموضوع الإنصاف للباقلاني : ١٧٦-١٩٣ ، أصول الدين للبغدادي : ٩٩-١٠٢ ، الإرشاد لإمام الحرمين : ٧١-٧٨ ، طوالع الأنوار للبيضاوي : ٢٩٥-٢٩٩ ، غاية المرام للآمدي : ١٥٩-١٧٨ ، شرح العقائد للتفتازاني: ١٣٦-١٤٢.

(٦) ز: للشمس .   (٧) ز: ننظر .   (٨) ز: إنه .

ولقد طال النزاع بين المنتمين إلى الإسلام وغيرهم في أنه هل يجوز أن يرى ويقع الرؤية في دار الآخرة أم لا . فجوزه أهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين في الجنة ونفاه المعتزلة[١] والفلاسفة . والحق الجواز ، لما أن ذلك عبارة عن الإدراك التام لشيء على ما هو عليه بحاسة البصر ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب أن يكون رؤيته كذلك ، فلا مانع في ذلك من جهة العقل أصلا ، فيجوز رؤيته قطعا ، ولأنها بمحض خلق الله تعالى من غير أن يكون لشيء مدخل فيها ، ولا يبعد أن ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة .

هذا وقد سلك الأشعري ومن تبعه في هذا المقام طريقة لا تفضى[٢] سالكها[٣] إلى المرام . ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي نحن لا نثبت صحة رؤية الله بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والأحاديث ونتكلم على تأويلات المخالفين ، واختاره الإمام الرازي في الأربعين [٤] . ونحن قد ثبتنا قدمك[٥] فيه كيلا تركن إلى الذين ظلموا أنفسهم فيمسك[٦] فيما أخذت عذاب عظيم .

---

(١) انظر في موقف المعتزلة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٢٣٢-٢٧٧.

(٢) «أ» و «ز» يفضي ، وما أثبته من «د» «م».　　　(٣) ز: مالكها .

(٤) انظر الأربعين: ١/ ١٣٧ ، والمحصل أيضا : ١٩١ ، وقد سبقه الشهرستاني إلى هذا القول . هذا وكما انشق الرازي عن متابعة الأشعري وجمهور الأشاعرة وانضم إلى الماتريدي كذلك انشق أصحاب الماتريدي ـ بل معظمهم ـ عنه وانضموا إلى الأشعري وأصحابه مصطنعين نفس دليله العقلي . وما تفوه به ملا أحمد من اتفاق المحققين على القدح في الأدلة العقلية غير مطابق للواقع . انظر تأويلات أهل السنة : ١٥٦/٢ ، ٢٨١-٢٨٦ ، ٢٤٠/٥ ، ٢٤١ ، كتاب التوحيد : ٧٧-٨٥ ، الإرشاد : ٧٥-٧٨ ، تبصرة الأدلة : ٣٨٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، نهاية الإقدام : ٣٦٩، غاية المرام : ١٧٤، شرح المواقف : ١٤٤/٨، ١٤٥، شرح العقائد النسفية مع حاشية ملا أحمد : ١/١٣٦-١٣٩، الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي : ٢٠٠ ، ومقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد للإمام الماتريدي: ٢٥ والآمدي وآراءه الكلامية د. حسن الشافعي : ٣٦٧-٣٧٦ .

(٥) أول ق ٢٦ في ز .　　　(٦) ز : فتمسك .

وقد يستدل عليها بقوله تعالى ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ (الأعراف:١٤٣) الآية . وتوجيهه أن الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا أو جهلا بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو على الأنبياء محال ، وأيضا أنها قد علقت على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه .

واعترض بأنا لا نسلم أنه طلب رؤية ذاته بل آية من آياته أو العلم الضروري به ، ولو سلم فلا نسلم الجهل والعبث لجواز أن يكون ذلك لإرشاد القوم أو زيادة طمأنينة في القلب ، ولو سلم استحالة جهل موسى عليه السلام في هذه المسألة فلا نسلم إن ما [1] علقت هي عليه أمر ممكن بل ممتنع ، لأنه استقرار الجبل حال الحركة ، ولو سلم فلا نسلم أن التعليق بالممكن يدل على الإمكان مطلقا ، بل إذا قصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط ، وأما إذا قصد إلى [2] الإقناط الكلي أو بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط كما في هذه الآية فلا .

وأجيب بأنه لو لم يكن المطلوب رؤية ذاته لم يتطابق السؤال والجواب ، والقوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام بأنه ممتنع الرؤية ، وإلا لم يصدقوه بعد السؤال أيضا ، ولا يليق بشأن الأنبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يعرفه جلهة [3] المعتزلة . واستقرار [4] الجبل حال الحركة ممكن بأن يخلق السكون [5] بدل الحركة ، ودلالة الآية على الإطماع أظهر منها على الإقناط ، والإمكان لازم سواء قصد بيان الوقوع أو لا .

ثم إن المحقق لم [6] يتعرض بإمكان الرؤية بل [7] بادر إلى التصريح بوقوعها للمؤمنين لما أنه يفهم منه التزاما . وأراد بالعميان الكفرة الذين هم عمى عن آيات الله تعالى ولا يكادون يفقهون حديثا كما يشعر به التقابل ، فالوجوه الدالة على الوقوع دالة على الإمكان أيضا .

---

(١) «أ» و «ز»: إنما بدلا من إن ما.
(٢) ز: بدون (إلى) .
(٣) ز: بدون (جهلة) .
(٤) ز: أو استقرار .
(٥) أ: الكون .
(٦) ز: له .
(٧) أول ق ٢٤ في أ .

منها قوله تعالى[1] ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٢-٢٣). فإن النظر الموصول بإلى عبارة عن الرؤية أو تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا[2] لرؤيته على ما عليه الثقات ، ولما تعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها أقرب المجازات . وقد صح أن رسول الله ﷺ فسره بذلك . ومنها قوله تعالى ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ [3] * كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ (المطففين:١٤-١٥)، فإن فيه تحقيرا لشأن الكفار وتخصيصا[4] لهم بكونهم محجوبين ، فلزم أن لا يكون المؤمنون محجوبين، وهو المعني بالرؤية. ومنها قوله تعالى ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ (يونس:٢٦) فإن المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسره رسول الله ﷺ . ومنها قوله ﷺ « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر[5] ليلة البدر »[6].

وللمنكرين ههنا[7] شبه تنقسم إلى عقلية ونقلية . وأما الشبه العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التقرير[8] المحرر كما لايخفى على ذي فطنة فلا نطول بذكرها الكتاب وأما الشبه النقلية فوجوه أربعة . الأول : قوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام:١٠٣) [9] . والاستدلال به من وجهين ، الأول : أن الرؤية والإبصار مترادفان أو متلازمان[10] بحيث لا يصح إثبات[11]

---

(١) ز: بدون (منها قوله تعالى) .

(٢) ز: طالبا .

(٣) جميع النسخ غير (أ) بدون (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) .

(٤) ز: تخصيصا لهم بدون واو العطف .

(٥) أ: بدون (القمر).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٢) ١٢٧/٩ ومسلم في صحيحه ، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، عن جرير ابن عبد الله: ٤٣٩/١، ٦٣٣، والترمذي في سننه، كتاب صفة الجنة، عن أبي هريرة: ٦٨٨/٤، رقم (٢٥٥٤) وابن ماجه في المقدمة باب فيما أنكر الجهمية: ٦٣/١ ، ١٧٧.

(٧) أ: هنا. (٨) أول ق ٢٧ في ز . (٩) الأنعام: ١٠٣.

(١٠) «أ» و «ز» ومتلازمان ، وما أثبته من «ص» و«د» و «م». (١١) أ: بدون (إثبات).

أحدهما ونفي الآخر ، والإبصار جمع محلى باللام وهي من صيغ العموم كما تقرر في أصول الفقه ، فيستفاد من الآية أن لا يراه أحد وهو المطلوب ، والثاني : أنه تَمَدَّحَ[1] في كلامه بأنه لا يرى فكان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه .

وأجيب بأنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر والرؤية مترادفان أومتلازمان ، بل هو[2] أخص منها لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بجميع جوانب المرئى ، ولهذا يقال رأيته وما أدركته ببصري فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها وكون وجودها نقصا . ولو سلم فلا نسلم أن الآية تفيد عموم السلب بل سلب العموم ، لكون موضوعها جمعا محلى باللام الاستغراقية كما اعترفتم به ، دخل عليه النفي ، ولو سلم أنه يفيد عموم السلب في الأشخاص فلا دليل عليه بالأوقات . وقد يجاب عن الثاني بأن التمدح[3] إنما يكون إذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بحجاب الكبرياء إذ لا تمدح للمعدوم بأنه لا يرى لامتناع رؤيته ، فالآية حجة لنا لا علينا فليتدبر .

الثاني : أن سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه إلا وقد كان مقارنا بالاستعظام والاستنكار ، ولو كانت ممكنة لما كان الأمر كذلك . والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا ، ولو كان للامتناع لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم حين قولهم ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا ﴾ (الأعراف:١٣٨) بقوله ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ (الأعراف:١٣٨) [4] ، أو لطلبهم الرؤية على وجه المقابلة في جهة . الثالث : قوله تعالى ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ (الأعراف:١٤٣) ، فإن كلمة «لن» للتأبيد ، وإذا لم يره موسى عليه السلام أبدا لم يره غيره أصلا ، إذ لا قائل بالفصل . والجواب منع كونها للتأبيد بل هي لتأكيد النفي في المستقبل . الرابع : قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن

---

(١) ز: يمدح . (٢) أ: بدون (هو) . (٣) ز: الممتدح .

(٤) جزء من الآية: ١٣٨ سورة الأعراف ؛ هذا هو الصحيح وقد وقع الخطأ في جميع النسخ المخطوطة هكذا «بل أنتم قوم تجهلون» ، وقد أورد الشيخ عثمان الكليسي كلام الخيالي هذا في خير القلائد ، وفيه هذه الآية الكريمة: «إنكم قوم تجهلون» ، فهذا يدل على أنه اطلع على نسخة لم أطلع عليها. انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد: ٦٦.

يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ ﴾(الشورى: ٥١)، فإن هذه الآية دلت على أنه لا يرى وقت التكلم فلا يرى في غيره أيضا ، إذ لا قائل بالفرق . والجواب أن الوحي هو إسماع الكلام بخفية ، ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية .

قال: يُرَى[1] الْهُوِيَّةُ لاَ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ ... أَوْ كَوْنِهِ عَرَضاً أَوْ سَبْقِ فِقْدَانِ

أقول: أراد بالهوية ذات المرئي لا وجوده فإن امتناع رؤيته ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الإمام في نهاية العقول ، ولم يرد بها هوية الواجب وإلا لم يكن لقوله «لا من جوهريته أو كونه عرضا» معنى ، بل أراد بها هوية المرئي على الإطلاق . والضمير في قوله «لا من جوهريته أو كونه عرضا» راجع إلى المرئي أو إلى الهوية بتأويل المرئي ، وأراد بسبق[2] الفقدان الحدوث .

فحاصل كلامه أن الرؤية لما كانت عند الأشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق إلا بالموجود المتعين كما مرت إليه الإشارة ، وظهر أن المصحِّح لها ليس هو[3] خصوصية الجوهرية ولا خصوصية العرضية ولاخصوصية الحدوث أيضا بل الوجود كما هو المشهور أو التعين[4] أو المجموع المركب منهما ، وكل منهما متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته . هذا هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام .

* * *

---

(١) أول ق ٢٥ في أ .

(٢) أول ق ٢٨ في ز .

(٣) أ: بدون (هو) .

(٤) ز: أو التعيين .

المبحث الثاني عشر

في أن حقيقته هل هو معلوم للبشر أم لا

قال: حَقِيقَةُ الْحَقِّ لَمْ يُعْقَلْ بِعَالَمِنَا   لَكِنْ تَرَدُّدُهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانِ

أقول: اختلفوا في أن ذاته تعالى هل يجوز أن يعلم بكنهها أم لا . فذهب الفلاسفة إلى امتناعه وتبعهم الغزالي وإمام الحرمين منا وجماعة من الصوفية . وجوزه الجمهور من المتكلمين[١] . ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم وأثبته الآخرون ، ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته في دار الآخرة ، وهو المختار عند المحقق لما سنذكره .

واحتج الأولون بأن تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون إلا بالحد ، والله منزه عنه[٢] لاستلزامه التركيب[٣] المنافي للوجوب الذاتي . ورد بمنع الحصر أو يجوز أن يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقية[٤] قصد واكتساب ، على أن الرسم قد يفيد الكنه وإن لم يكن مطردا[٥] .واستدل النافون[٦] بوقوعه بأن ما يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب والإضافات وذلك ليس علما بحقيقة[٧] الذات . ورد بعد تسليم أن معلوم كل أحد ذلك بأنه وإن لم يكن علما بها لكنه يجوز أن يكون وسيلة

---

(١) وفي نسبة هذا التجويز إلى الجمهور نظر . انظر ما كتبته عن هذا في قسم الدراسة .

(٢) أ: بدون (عنه).

(٣) ز: التركب.

(٤) أ: نالقية.

(٥) من هنا إلى قوله «بأنه وإن لم يكن» ساقطة من «ز».

(٦) أ: النافون ، وما أثبته من «د» و«م» ومما نقله الكليسي في خير القلائد (٧١) من كلام الخيالي.

(٧) أ: لحقيقة ، وما أثبته من «ص» ومن نقل خير القلائد: ٧١.

إليه ، لابد لنفيه من دليل . واستدل المثبتون بأنا نحكم على حقيقته تعالى بأحكام يقينية وظنية ، والحكم يستدعي تصوره . والجواب أن التصديق إنما يستدعى تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه ، والنزاع[1] إنما وقع فيه .

واعلم أن هذه المسئلة وجدانية[2] فالحاكم[3] بحصولها لأنفسنا في الماضي والحال ليس إلا الوجدان . وأما في المستقبل فلا طريق إلى الجزم بها سوى السمع وكذلك الطريق إلى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى أو في الحال أو في الاستقبال هو السمع[4] ، فحيث لا سمع ينبغي أن يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها[5] أوانتفائها[6] فليتدبر ، والله الهادي .

* * *

(١) ز: النزاع .

(٢) هذا هو رأيه في المسئلة . انظر خير القلائد : ٧١ .

(٣) ز: فالحكم .

(٤) أ: السميع .

(٥) «أ» و «ز» لحصولها ، وما أثبته من «ص» ومن نقل خير القلائد: ٧٢ .

(٦) أ: وانتفائها .

الفصل الخامس

في أفعاله تعالى

المبحث الأول

في خلق أفعال العباد

قال: اللهُ خَالِقُ أَفْعَـالِ العِبَـادِ وَمَـا يُظَـنُّ تَوْلِيـدُهُ مِـنْ فِعْـلِ إِنْسَـانِ

أقول: اختلفوا في أن أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى أو للعباد أو لهما جميعا . فذهب أكثر أهل الحق إلى أنها مخلوقة لله تعالى إبداعا واخترعا وإنما للعباد كسبها ومقارنة قدرتهم إياها ، واتفقت الفلاسفة[1] والمعتزلة على أنها مخلوقة للعباد مستندة إليهم ، ثم اختلفوا فذهب الفلاسفة إلى أنها إنما يصدر عنهم على سبيل الوجوب بحيث يمتنع التخلف ، وتبعهم أبوالحسين البصري من المعتزلة وإمام الحرمين[2] منا

---

(١) يجعلهم الرازي مجبرة بناء على مذهبهم في الأفعال ويجعل أبا الحسين شديد القول بالجبر مع أنه يدعي الغلو في الاعتزال . انظر الأربعين : ٣٠٩/١ ، والمطالب العالية: ٨/٩ .

(٢) هو: عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، بن محمد ، بن عبد الله ، بن حيوية ، أبو المعالي ، إمام الحرمين ، الجويني ، النيسابوري ، ولد عام ٤١٩ هـ/ ١٠٢٨ م وتوفى عام ٤٧٨ هـ ، علم من أعلام الأمة الإسلامية ، كان شافعيا وأشعريا ، قد أربى على كثير من المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين ، وسعى في دين الله سعيا يبقى أثره إلى يوم الدين. من تلامذته البارزين إلكيا الهراسي وحجة الإسلام الغزالي ، ومن أهم مؤلفاته «نهاية المطلب في دراية المذهب» في الفقه و«البرهان» في أصول الفقه و«الشامل» و «الإرشاد» في أصول الدين. ترجم له السبكي في طبقاته بكلمات رشيقة أنيقة فنّد بها اتهامات الذهبي لهذا الإمام بما هو بريء منه مثل اتهامه بعدم الدراية بالحديث ، وإنكار علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات ورجوعه إلى طريقة السلفية ـ بالمفهوم التيمي ـ في آخر حياته (وهذا الاتهام الأخير من دأب التيميين تجاه عباقرة الأشاعرة مثل الأشعري نفسه والرازي وغيرهما). انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ١٦٥/٥-٢٢٢، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٢١٣-٢١٨، سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي: ٢٥٥/١١-٢٥٧، البداية والنهاية لابن كثير: ١٣٦/١٢، ١٣٧، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٣١٨/٢، ٣١٩ وكتاب الدكتورة فوقية حسين بعنوان «الجويني إمام الحرمين».

كما هو المشهور[١] ، وقال أكثر المعتزلة بل على سبيل الصحة والاختيار .

وما يقال[٢] من[٣] أن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة ، وأما بالقياس إلى تمامها[٤] فليس إلا الوجوب ، فإن أراد هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه ، وإن أراد أنه مذهب أكثر المعتزلة فممنوع . نعم قد ذهب منهم أبو الحسين البصري إلى ذلك كما مر ، ولذلك قال الإمام [٥] إنه قد ترك ههنا مذهب أصحابه ولعل هذا هو مراد صاحب « قواعد العقائد »[٦] من قوله إن هذا مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا .

وذهب طائفة إلى أنها إنما تقع [٧] بمجموع القدرتين ، ثم [٨] اختلفوا ، فذهب

---

(١) وكأني بالخيالي قد أحس بالتضارب بين كلامي الجويني في أولاه وأخراه لكنه لم يفعل مثل ما فعل السنوسي من استبعاد نسبة هذا القول إلى الجويني . انظر العقيدة النظامية: ٤٢ وما بعدها ، الإرشاد: ٧٩-٨٩ ، البرهان: ١٩٤/١ ، ١٩٥ ، نهاية الإقدام: ٢٥١ ، الملل والنحل: ٩٨/١ ، ٩٩ ، شرح السنوسي الكبرى : ٣٤١، ««حاشية الخيالي على النسفية: ١٤٧/١ ، ثم انظر محاولة البياضي لجعل مذهب الإمام نفس مذهب الأستاذ في إشارات المرام: ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ومحاولة الكوراني لجعله نفس مذهب الأشعري والإمام أحمد في هوامش على الإقتصاد في الاعتقاد: ٢٣٢ ، ٢٣٣ وانظر أيضا مقاله بعنوان تطور الفكر الكلامي عند إمام الحرمين في كتاب الذكرى الألفية لإمام الحرمين: ٣٦٤-٣٦٧.

(٢) انظر حاشية الفناري على شرح العقائد : ١٦٣/٨ ، ١٦٤ وعبد الحكيم على الخيالي : ٢٩٠/١.

(٣) أول ق ٢٦ في أ

(٤) أول ق ٢٩ في ز

(٥) ينقله السيد الشريف عن نهاية العقول للرازي . انظر شرح المواقف : ١٧١/٨ وكذا الأربعين : ٣١٩/١ وقارنه أيضا بما في تبصرة الأدلة : ٥٤٠ ، ٥٩٥ .

(٦) هو النصير الطوسي كمايفهم من إشارات المرام للبياضي (٢٥٥) وانظر أيضا شرح المقاصد : ١٦٤/٣. وقد ترجمت له في قسم الدراسة.

(٧) «أ» و «ز» يقع ، والصحيح ما أثبته .

(٨) ز: بدون (ثم) .

الأستاذ إلى أنهما يتعلقان بالفعل نفسه [١] ، ووافقه النجار[٢] من المعتزلة [٣] ، وقال القاضي[٤] قدرة الله تعالى تتعلق [٥] بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه ككونه [٦] طاعة ومعصية .

لنا على ما هو المختار وجوه . الأول : [٧] أن أفعال العباد ممكنة ، وكل ممكن فهو داخل تحت قدرة الله لشمول قدرته تعالى لجميع [٨] الممكنات كما مر ،

---

(١) فيكون قد «جوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد» كما فرّعه شارح المواقف ، ولكن الرازي قد حاول أن يخرج بمذهب الأستاذ اتجاها آخر لايتضمن هذا المحذور. انظر شرح المواقف مع الفناري : ١٦٤/٨ ، الأربعين: ٣١٩/١ ، ٣٢٠ ، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد: ١٤٧/١ ، ١٥٠ ، عبد الحكيم على الخيالي: ٢٩٠/١ ، ٢٩٦ وإشارات المرام: ٢٥٥.

(٢) هو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية ، وهو من متكلمي الجبرية ، وافق أصحابنا في أصول ووافق القدرية في أصول وانفرد هو بأصول . وله مع النظام مناظرات ، وسبب موته انقطاعه أمام النظام في حدود سنة ٢٣٠ هـ انظر الفهرست لابن النديم:٢٢٣ ، مقالات الإسلاميين للأشعري:٢١٦/١ ، الملل والنحل للشهرستاني:٨٨/١ ، الفرق بين الفرق للبغدادي: ٢١٧ ، ٢١٨ ، أبكار الأفكار: ٨٩ ، ٩٠.

(٣) أ: النجاري المعتزلة .

(٤) انظر رأي القاضي في الملل والنحل: ٩٧/١ ، ٩٨، الأربعين للرازي:٣٢٠/١، المحصل له : ١٩٤، والمطالب العالية له أيضا:٧/٩ ، أبكار الأفكار: ٣٨٣/٢ تعليق الدكتور محمد ربيع جوهري لطوالع الأنوار: ٣٠١.ثم انظر لما طرأ على المذهب الأشعري من التطور في هذه القضية كتاب الآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي: ٤٧١-٤٧٣ وهوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل : ٢٢٢-٢٣٣.

(٥) أ: بدون (تتعلق) .

(٦) ز: لكونه .

(٧) هذا هو الدليل الأول في المواقف: ١٦٦/٨وفي المقاصد : ١٦٧/٣ ، وهوالدليل الثالث عند الرازي في الأربعين: ٣٢٥/١ ، ٣٢٦ والمحصل: ١٩٥ ، وانظر عرض الآمدي لهذا الدليل وتضعيفه له في الأبكار : ٣٨٥/٢-٣٨٧.

(٨) أ: بجميع .

فلا تقع[1] بقدرة العباد ، وإلا لاجتمع قدرتان مستقلتان[2] على مقدور واحد . وفيه[3] أن معنى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات صحة تأثيرها فيها وجواز وقوعها بها نظرا إلى ذاتها ، فكيف يلزم من تأثير القدرة الحادثة فيها اجتماع المؤثرين على أثر واحد فتأمل .

والثاني : [4] أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها ، واللازم[5] باطل كما يشهد به رجوع المنصف إلى وجدانه شهادة ظاهرة . وقد يقال في إبطاله إن النائم قد يفعل[6] باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته . ويعترض بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ، أو لايدوم له ذلك الشعور ، وليس بشيء . فإن النوم ضد للإدراك فكيف يجتمع معه . نعم[7] كون ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الأفعال الاختيارية محل تأمل فليتأمل . فقد نقض[8] أصل الاستدلال بالكسب فإنه جار فيه بعينه مع أن الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب فإن ادعى[9] أن الإجمال كاف فيه فليدع مثل ذلك في الإيجاد أيضا من غير تفرقة .

---

(١) «أ» و «ز» يقع ، وما أثبته من «د» و «م».

(٢) أ: معلقتان .

(٣) انظر حاشية الفناري على شرح المواقف : ١٦٦/٨.

(٤) هذا الدليل مما اعتمد عليه الآمدي في الأبكار: ٤٠٠/٢ وهو الدليل الثاني عند الرازي في الأربعين: ٣٢٣/١-٣٢٥ والمحصل: ١٩٥ وأيضا في المواقف : ١٦٦/٨ والمقاصد : ١٦٨/٣.

(٥) ز: فاللازم .

(٦) «أ» و «ز»: قد يعقل ، وما أثبته من «د» و «م».

(٧) انظر حاشية الفناري على شرح المواقف : ١٦٨/٨.

(٨) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٩) من الذين ادعوا هذا الخيالي نفسه في حاشيته على شرح العقائد واعترض عليه ملا أحمد بأن التفرقة بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم «تحكم» ولكن عبد الحكيم يرى وجها للتفرقة . انظر الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد : ١٤٣/١ وعبد الحكيم على الخيالي : ٢٨٥/١ ، ٢٨٦.

الثالث : [1] أن العبد لو كان موجدا لأفعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها ، فلابد أن يتوقف ترجيح أحدهما على الآخر على مرجح[2] سواء كان ذلك اعتقاد النفع أو ميلا يتبعه أوصفة أخرى من شأنها التخصيص ، وإلا لكان صدوره عنه اتفاقيا لا اختياريا ، وينسد باب إثبات الصانع أيضا ، فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره ، وإلا يلزم التسلسل فهو من غيره ويبطل الاستقلال ، على أن الفعل لابد وأن يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات ، فيلزم الاضطرار المنافي للاختيار .

وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف [3] من أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاما للمعتزلة القائلين[4] بوجوب[5] المرجحات في الفعل الاختياري وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد[6] طرفي الفعل من غير داع إلى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا . نعم يتجه أن ذلك يجوز أن يكون من العبد بلا اختيار منه أو ينتهي إلى ما يكون كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان الاستقلال . وأما حديث وجوب الفعل ولزوم الاضطرار فبعد تسليمه قد يدفع بأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما في اختيار الواجب تعالى هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال .

وأما المعتزلة فقد افترقوا فيه فرقتين ؛ فرقة وهم أبو الحسين البصري[7] ومن تبعه[8] يزعم[9] أن كون العبد موجدا لأفعاله[10] ضروري وإنكاره سفسطة ، فإنا

---

(١) هذا هو الدليل الأول في الأربعين للرازي: ٣٢١/١-٣٢٣ والمحصل له: ١٩٤ ، ١٩٥ وهوالدليل السادس في الأبكار للآمدي: ٣٩٦/٢-٣٩٩ مع تضعيف الآمدي له في حين أنه «كلام قاطع» عند صاحب المحصل ، وهو الدليل الثالث في كل من المواقف : ١٦٧/٨ والمقاصد : ١٦٩/٣ . وقارن أيضا تحرير عبد الحكيم البديع لما في هذا الدليل من نقاش : ٢٩٥/١ وشرح التوضيح مع حاشية التلويح : ٣٢٨/١ وما بعدها.

(٢) ز: ترجيح .

(٣) انظر المواقف : ١٧٠/٨.

(٤) ز: العالمين .

(٥) أ: لوجوب .

(٦) أول ق ٣٠ في ز .

(٧) أول ق ٢٧ في أ .

(٨) كمحمود الخوارزمي انظر المطالب العالية للرازي: ٩/٨ .

(٩) ز: بدون (يزعم).

(١٠) ز: لأفعال .

نفرق[1] بين حركة الماشي وحركة المرتعش وأن الأولى باختياره دون الثانيـة[2] . ورد بأن الفرق راجع إلى وجود القدرة وعدمها ونحن لا ننكرها بل تأثيرها[3]على أن نسبة الكل إلى إنكار الضروري والسفسطة مما لا يقبـل[4] أصـلا[5] . وفرقـة[6] تـزعم أنـه استدلالي واستدلوا عليه بأنه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمـدح والذم والثواب والعقاب . ورد[7]بأنه إنما[8] يتم علـى المجـبرة القـائلين بنفـي الكسـب والاختيار بالكلية ونحن لا ننكره بل نثبته على ما مـر ، علـى أن مـا ذكـروه في خلـق الأعمال لازم لهم في علم الله [9] ، فإن مـا علـم الله وجـوده فهـو واجـب الصـدور عـن

---

(١) ز: فإنما يفرق .

(٢) هذا تنبيه على الحكم الضروري لأن الضروري قد ينبه عليه . انظر الأربعين في أصول الدين للرازي: ٣٢٠/١ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٤٠٢/٢ ، ٤٠٩ ، شرح المواقف : ١٧٠/٨.

(٣) قارنه بما في هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل:٢١٧.

(٤) «أ» و «ز»: لا يفيد ، وما أثبته من «د» و «م».

(٥) راجع شرح المواقف : ١٧١/٨ ، ١٧٢ والمقاصد : ١٨٣/٣ ، ١٨٤ فيهما نقل عن نهاية العقول للرازي يفيد أن أبا الحسين مع الأشاعرة في خلق الأفعال ، لكن ادعائه للضرورة المذكورة هنا مجرد تمويه وتلبيس على أصحابه المعتزلة حتى لايظنوا أنه رجع عن مذهبهم بعد أن أسس قاعدة أبطل بها الأصول التي عليها مدار الاعتزال . ثم قارن كلام أبي المعين النسفي في التبصرة : ٥٤٠ ، ٥٩٥ ومحتواه يتعارض مع المنقول عن الرازي وانظر أيضا فلسفة المتكلمين لولفسن المستشرق : ٧٨٢/٢.

(٦) هم جمهور مشايخ المعتزلة كما قال الإمام في الأربعين : ٣٢١/١.

(٧) قارن رده في حاشيته على شرح العقائد : ١٤٤/١ مع عبد الحكيم عليها : ٢٨٧/١ وانظر أيضا شرح المقاصد للتفتازاني : ١٨٦/٣.

(٨) أ: إنما.

(٩) حقٌ ما يقال من أن مسئلة العلم مع خلق الداعية هي التي حلقت لحى المعتزلة. ألم يقل الإمام الشافعي ـ بل أبو حنيفة كما قال أبو المعين في التبصرة : ٧٠٥ ، وعنه أخذ الشافعي هذا القول كما في إشارات المرام (٣٠١) نقلا عن شرح جمع الجوامع للولي العراقي ـ «ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خصموا وإن أنكروا كفروا» . ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول ـ كما ينقله لنا الرازي في المحصل : ١٩٩ـ«هذان السؤالان ـ يعني العلم والداعية ـ هما العدوان للاعتزال ولولا هما لتم لنا الدست» . انظر إضافة إلى المراجع المذكورة تبصرة الأدلة : ٦٧٧، شرح الأصول الخمسة : ٤١٦، حاشية الأمير مع إتحاف المريد : ١٠٨، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل: ١٨٦.

العبد وما علم الله عدمه ممتنع الصدور ، وإلا لجاز انقلاب علمه جهلا ، ولا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل قاعدة التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب .

قال الإمام[١]لو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا حرفا إلا بالتزام[٢] مذهب هشام[٣] ، وهو : إنه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها . وأُورِد[٤] ـ بدون الالتزام ـ بأن العلم تابع للمعلوم ؛ بمعنى أنه مطابق له ، والأصل في هذه[٥] المطابقة هو المعلوم كما ذهب إليه المحققون[٦] ، فإن العلم بأن زيدا سيدخل الدار إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الشيء وامتناعه وسلب القدرة والاختيار كما في أفعال الواجب المختار .

وأما التمسك بقوله تعالى ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ (المؤمنون:١٤) وقوله ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ﴾ (المائدة ١١٠) [٧] فمعارض بقوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾(الصافات:٩٦)[٨] وبقوله[٩]﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (الرعد:١٦)[١٠] وفعل العبد شيء ، على أن الخلق هناك بمعنى التقدير لا الإيجاد .

---

(١) في الأربعين ١: ٣٢٨ انظر هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد: ١٧٦.

(٢) ز: بإلزام .

(٣) هو هشام بن حكم الشيباني بالولاء ، الكوفي ، كان شيخ الإمامية في وقته ، ولد في الكوفة وسكن بغداد ، ومات سنة ١٩٠هـ . وكان غارقا في التجسيم ، وزعم أن ربه جسم ذاهب جاء ، يتحرك تارة ويسكن أخرى وأن مكانه هو العرش- سبحانه عما يقول الظالمون- . انظر مقالات الإسلاميين:١/١٠٦-١٠٨ ، الفرق بين الفرق:٨٤-٨٧ وأبكار الأفكار:٥/٥٨.

(٤) وقد أجاب الفناري على هذا الإيراد في حاشيته على شرح المواقف : ٨/١٧٣ والرازي نفسه في المطالب العالية :٩/٣٤-٣٦، وانظر هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل: ١٧٨.

(٥) «أ» و «ز»: هذا ، وما أثبته من «د» و «م».

(٦) انظر شرح التلويح : ١/٣٦٩ وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد : ١/١٤٦ ، ١٤٨.

(٧) جزء من الآية: ١١٠ سورة المائدة ، أ: بدون (بإذني).

(٨) سورة الصافات: ٩٦ ، وقد تعرض الحافظ ابن حجر العسقلاني لما يتعلق بتفسير هذه الآية دفاعا عن مذهب الأشاعرة . انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري: ١٣/٥٣٠.

(٩) ز: بدون (وبقوله).

(١٠) سورة الزمر: ٦٢ ، سورة الرعد: ١٦.

وقوله «وما يظن توليده» عطف على أفعال العباد أي الله خالق ما يظن المعتزلة توليده من فعل إنسان ، وإنما قيد به ليصلح محلا للخلاف بأنه هل للعبد فيها صنع أم لا . واعلم أن المعتزلة القائلين بأن استناد أفعال العباد إليهم خلقا وإبداعا اختلفوا في الأفعال المترتبة عليها[1] ، فقال ثمامة بن أشرس[2] إنها حوادث[3] لا محدث لها[4] ، وإنه بين البطلان . وذهب النظام[5] إلى أنها مستندة[6] إلى الله تعالى .

وقال الجمهور منهم إنها حاصلة من أفعال العباد بطريق التوليد ؛ وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة الإصبع ، فإنها توجب[7] لفاعلها حركة الخاتم . ومنهم من فصل في ذلك فقال إن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فمستندة إليه ، وما كان في محل مباين لذلك فكذلك إن وافق اختياره كالقطع والذبح ومالا فلا ، كالآلام في المضروب .

لنا على إبطال التوليد وجوه . الأول : وهو العمدة أنا قد بينا استناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء ، فينبغي الاستناد انتهاء . والثاني : أن الحبل المعقود[8] بشيء إذا جذبه[9] القادران[10] عليه فتحرك ذلك الشيء فحركته إما أن تقع[11] بهما فيلزم مقدور بين قادرين أو بأحدهما فيلزم[12] الترجيح بلا مرجح أو بثالث وهو المطلوب[13] .

---

(١) اختلفوا على ثمانية أقوال حسب رواية الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين: ٢/٨٦-٩٢ وانظر أيضا فلسفة المتكلمين للمستشرق ولفسن: ٢/٨١١.

(٢) هو أبو بشر ثمامة بن أشرس النميري من بني نمير من جلة المتكلمين المعتزلة قيل إنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال. الفهرست لابن النديم: ٢١٠، ٢١١. انظر رأيه في مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري: ٢/٩١ والملل والنحل: ١/٧١، والفرق بين الفرق: ١٨٥، أبكار الأفكار: ٥/٤٨.

(٣) ز: حادث .

(٤) «أ» و «ز» بدون (لها) ، وما أثبته من «م».

(٥) انظر رأيه في مقالات الإسلاميين : ٢/٨٨ ، ٨٩ والملل والنحل : ١/٥٥.

(٦) أول ق ٣١ في ز . (٧) أ: يوجب . (٨) ز: المقصود .

(٩) أ: إذا جزيه ، ز: إذا جل به . (١٠) ز: الفان دار . (١١) في جميع النسخ : يقع .

(١٢) ز: بدون (مقدور بين قادرين أو بأحدهما فيلزم) . (١٣) ز: وهذا باطل .

الثالث : أنه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب . وفيه أنه مقدور عندهم لا مطلقا ؛ بل بواسطة السبب . والرابع : أنه لو كان بقدرة العبد[1] لما كان[2] موجودا بعد فنائه ، واللازم باطل . فإن من[3] رمي سهما إذا مات قبل أن يصل حيا ، ثم وصل[4] فجرحه[5] وأفضى ذلك إلى زهوق روحه بعد الشهور والسنين فهذه الآلام إنما حدثت بعد ما صار الرامي رميما . والقول بأنه يجوز أن يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبأن معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب فكلام خال عن التحصيل على ما لا يخفى على ذي فطنة . نعم هذا لا يقوم حجة على من خص التوليد بمحل القدرة والموافق للاختيار .

ثم إن القائلين بالتوليد افترقوا إلى فرقتين فرقة وهم أبو الحسين ومن تبعه قالوا إنه ضروري قد ينبه[6] عليه بأنه لا شك أن العلم الحاصل من النظر فعل الناظر وليس صدوره منه بطريق المباشرة ضرورة واتفاقا[7] فتعين التوليد . والجواب ما مر فيما سبق . وفرقة وهم الجمهور منهم قالوا إنه استدلالي ، واستدلوا عليه بمثل ما مر في خلق الأعمال من ورود الأمر والنهي بالمتولدات ورودها بالمباشرات وكذا المدح والذم عليها والحكم باستحقاق الثواب والعقاب عقيبها وكذا نسبتها إلى العباد دون الواجب تعالى كما يقال حمل فلان ثقيلا وآلم زيدا[8] يدل على ما قلناه . والجواب عن الكل أن كسبية أسبابها تكفي[9] فيها ، وأجاب الآمدي[10]عنها بأن إجراء العادة بخلق المتولدات عقيب الفعل المباشر كاف في ذلك .

---

(١) أول ق ٢٨ في أ . (٢) أ: لكان . (٣) أ: بدون (من) .
(٤) ز: دخل . (٥) «أ» و «ز»: فخرجه ، وما أثبته من «م» و «ص».
(٦) «أ» و «ز»: نبه ، وما أثبته من «م». (٧) ز: اتفاقا بدون (واو العطف).
(٨) ز: زايد . (٩) جميع النسخ: يكفي .
(١٠) هو الإمام على بن أبي على بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي ، ولد في آمد سنة ٥٥١هـ ، جمع العلوم النقلية والعقلية ، وكان حجة في الفقه والأصول ، كما كان مرجعاً في الجدل والمناظرة والكلام والعلوم الفلسفية ، كان حنبلياً ثم تحول شافعياً. توفى عام ٦٣١ هـ/١٢٣٣ م . وتصانيفه كلها مرغوب فيها ومفيدة إلى الغاية ، من أهمها أبكار الأفكار وغاية المرام في أصول الدين ، الإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه وغير ذلك . ومن أبرز تلامذته سلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام الشافعي وابن الحاجب المالكي . انظر مقدمة الدكتور حسن الشافعي لكتاب غاية المرام وكتابه الآمدي وآراءه الكلامية ، طبقات الشافعية الكبرى: ٤: ٨٤ ، ٥: ١٣٠ ، البداية والنهاية لابن كثير: ١٥١/١٣. انظر ما قاله الآمدي في الأبكار: ٤٤١/٢.

واعلم أن بطلان قاعدة خلق الأعمال يكفي لبطلان التوليد ، إلا أنهم أوردوا ذلك تأكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع فيما[1] بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في أصله ، ثم إن بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه أيضا . فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب عنها . ومن أراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات[2] .

* * *

المبحث الثاني

في الهداية والإضلال

قال: هَادٍ مُضِلٌّ حَقِيقِيٌّ وَإِنْ نُسِبَا عَلَى الْمَجَازِ إِلَى رُسُلٍ وَشَيْطَانِ

أقول: ذهب الشيخ[3] الأشعري[4] ومن تبعه إلى[5] أن الهداية[6] عبارة عن خلق الاهتداء والإيمان ، والإضلال عبارة عن خلق الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم

---

(١) أ: بدون (فيما).

(٢) انظر في التوليد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك: ١٣٢-١٣٥ ، أصول الدين للبغدادي: ١٣٧-١٣٩ ، تبصرة الأدلة: ٦٨٠-٦٨٥ ، أبكار الأفكار: ٤٤٢/٢-٤٥٦ ، شرح المواقف: ١٧٧/٨-١٨٦ ، شرح العقائد: ١٥٦ ، شرح المقاصد: ١٨٩/٣-١٩٣ ، شرح السنوسي الكبرى: ٣٦١-٣٧٣ ، فلسفة المتكلمين لولفسن المستشرق: ٨١٠/٢-٨٢٠ وانظر الملل والنحل: ٦٤/١ يقول فيه الشهرستاني إن الذي أحدث القول بالتوليد وأفرط فيه هو بشر بن المعتمر.

(٣) أ: بدون (الشيخ) .

(٤) انظر رأيه في مقالات الإسلاميين له: ٣٢٤/١ ، ٣٢٥ ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك: ١٠٣-١٠٥ ، أصول الدين للبغدادي: ١٤٠-١٤٢ ، تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٧١٩-٧٢٢ ، أبكار الأفكار للآمدي: ١٩٣/٢-١٩٩ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١٨٨/٨-١٨٩ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ١٥٩/١ وشرح المقاصد له: ٢٢٩/٣-٢٣١.

(٥) ز: على .

(٦) أول ق ٣٢ في ز.

حقيقة إلى غير الله ، إذ لا خالق سواه . نعم قد يسند[1] الهداية على سبيل المجاز إلى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ (الإسراء:٩)، والإضلال إلى الأسباب والشيطان كما في قوله تعالى ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا ﴾ (إبراهيم:٣٦).

خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب ، فحملوا الهداية على بيان طريق الحق والإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة ، والإضلال على الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضلال أو الوجدان ضالا . وأورد عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة بالمشيئة فإن البيان عام لا يقبل التقيد وقوله تعالى ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾(القصص:٥٦) ، وقوله ﷺ «اللهم اهد قومي[2]»[3] مع أنه بين لهم طريق الحق . وللمعتزلة أن يحملوها على إرشاد طريق الجنة في الآخرة أو على الدلالة الموصلة إلى البغية[4] اشتراكا أومجازا كما حمل[5] الأشعري قولهم «هداه فلم يهتد» على المجاز وكذاقوله تعالى ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ (فصلت:١٧) . ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال إنه لا معنى لتعليق الإضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضال[6] أو الوجدان ضالا على مشيئة الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد .

ثم إن الهداية قد تفسر بوجدان طريق[7] يوصل إلى المطلوب ومقابله الضلال بمعنى فقدان ما يوصل إليه ، فعلى هذا يكونان لازمين . والمشهور[8]عندنا أنها عبارة

---

(١) ز: يستند . (٢) ز: اهدي اللهم قومي .

(٣) أورده الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري بلفظ «اهد قومي فإنهم لا يعلمون»: ٢٨٢/١٢. (٤) أ: البغته .

(٥) في جميع النسخ (حملها) والصحيح ما أثبته وهو الموافق لما نقله الشيخ عثمان عن الخيالي في خير القلائد : ٧٦ . (٦) ز: بالضلال . (٧) أول ق ٢٩ في أ .

(٨) «يعني أن الهداية المتعدية لها تفسيران الأول أنها عبارة عن خلق الاهتداء والثاني أنها عبارة عن الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب لكن الثاني هو المشهور بين العلماء» انظر خير القلائد : ٧٦ . وفي حاشية الخيالي على شرح العقائد (١٦٠/١) «يمكن أن يقال مراد المشايخ ـ مثل الشيخ الأشعري ـ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة».

عن الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب ، وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب . وظهر لك مما ذكرناه أن هذه المسئلة داخلة في مسئلة خلق الأعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام .

* * *

المبحث الثالث

في الحسن والقبح

قال: الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ شَرْعِيَّانِ لَكِنَّا نَقُولُ بِالْعَقْلِ أَيْضاً قَدْ يَنَالانِ

أقول: لابد قبل الخوض في المطلوب[1] من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والإيجاب على محل واحد . فنقول إن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان[2] . الأول : هو أن الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا والثواب أجلا والقبح تعلق الذم به عاجلا والعقاب آجلا . والثاني : هو أن الحسن ملايمة الغرض والقبح منافرته. والثالث : هو أن الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان .

ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان بالعقل[3] ، وإنما وقع النزاع في الأول . فذهب المعتزلة إلى أنه ثابت بالعقل . والشرع إنما ورد للكشف والبيان .

---

(١) ز: المقصود .

(٢) يرى البعض من الباحثين أن تعرض متأخري الأشاعرة لهذا التقسيم الثلاثي قبل الدخول في مبحث الحسن والقبح يمثل تراجعهم عن موقف أسلافهم . هذا وإن المعتزلة أيضا قد تنازلوا عن موقف قدمائهم حيث تركوا ـ خاصة البصريون منهم ـ القول بذاتية الحسن والقبح والتجأوا إلى الوجوه والاعتبارات ، نتيجة لكثرة الجدال والنقاش التي دارت بين كلتا الطائفتين وأدت إلى أن يقترب كل فريق من الآخر. انظر فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان: ٥١٠-٥٢٠ وهوامش أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على الاقتصاد في الاعتقاد: ٩٤ وما بعدها.

(٣) ز: بالفعل .

وقد صرح في شرح المقاصد[1] بأن بعض أهل السنة وهم الحنفية ذهبوا إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل ، كما هو رأي المعتزلة كوجوب أول الواجبات ووجوب التصديق بالنبي ﷺ وحرمة تكذيبه ، دفعا[2] للتسلسل ، وكحرمة الإشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ، ولا نزاع في أن كل واجب حسن وكل حرام قبيح ، إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة[3] بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد ، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض . وهذا معنى قول المحقق « لكنا نقول أيضا قد ينالان » .

وذهبت الأشاعرة إلى أنه ثابت بالشرع مطلقا ، واحتجوا عليه بوجوه .

الأول :[4] ما مر من أن العباد مجبورون في أفعالهم لوجوبها عند تمام المرجح، فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين . واعترض بأنه ينفي الشرعيين أيضا لكونهما من صفات الأفعال[5] الاختيارية ، وأيضا يكون التكليف بها تكليفا بما لا يطاق وهم لا يقولون به . وأجيب[6] بأن القدرة الكاسبة كافية في الشرعيين بخلاف العقليين إذ لابد فيهما من تأثير القدرة على سبيل[7] الاختيار كما اعترفوا به . وأما حديث عدم القول بوقوع التكليف بمثل ذلك فكاذب قطعا لما سيجيء .

---

(١) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني: ٢١٥/٣ .

(٢) أول ق ٣٣ في ز .

(٣) أ: إنه بمعرفة ، ز: إنه لمعرفة ، وما أثبته من « م » و « ص » .

(٤) انظر لمزيد من البحث المحصل للرازي : ٢٠٣ ، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٠٩ ، أبكار الأفكار للآمدي: ١٣٢/٢ ، ١٣٣ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٢٠٥/٨ ، ٢٠٦ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢٠٩/٣ ، إشارات المرام للبياضي : ٢٦١ ثم انظر نقد القاضي صدر الشريعة الحنفي نقدا مطولا لهذا الدليل في التوضيح على التنقيح : ٣٢٨/١-٣٥٤ ، وقد ابتكر نتيجة هذا النقد تلك المقدمات الأربع المشهورة الغامضة ـ على ما وصفها صاحب كشف الظنون (٤٩٨) ـ والتي أفرد كثير من المحققين التعليقات عليها كما قال حاجي خليفة نفسه ، وانظر أيضا نقد ابن القيم في مفتاح دار السعادة : ٢٤/٢.

(٥) أ: الأقوال .

(٦) ز: واجب .

(٧) « أ » و « ز »: بدون (سبيل) ، وما أثبته من « د » و « م ».

والثاني : لوكان حسن الفعل وقبحه بالعقل[1] لكان تارك الواجب ومرتكب الحرام معذبا ، ورد الشرع أم لا[2] ، بناء على أصلهم في وجوب تعذيب العصاة إذا لم يموتوا عن توبة ، واللازم باطل لقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:١٥) الآية

الثالث : لو كان حسن الفعل لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما يتبدل حال الفعل من حسن إلى قبح وبالعكس ، لأن ما كان بواسطة الذات أو لازمها لا يزول عنها لكن التالي[3] باطل ، فإن الكذب قد يحسن فيما إذا كان فيه إنقاذ المظلوم من يد الظالم فيقبح الصدق هناك لكونه إعانة للظالم فلا يكون الحسن والقبح فيهما ذاتيين وهكذا سائر الأفعال . وهذا إنما يتم على من قال حسن الأفعال وقبحها[4] لذواتها أو للوازمها ، كما ذهب إليه القدماء ومن بعدهم ، ولا يقوم حجة على الجبائي القائل بأن حسنها وقبحها لوجوه واعتبارات لا لذواتها ولوازمها .

الرابع :[5]ما سماه صاحب المقاصد « مغلطة الجذر الأصم » ، ولقد تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء . وهو أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي أتكلم به[6] الآن ليس بصادق فإن صدقها يستلزم كذبها وبالعكس . وقد يصور ذلك في مثل قولنا الكلام الذي أتكلم به غدا ليس بصادق أو لاشيء مما أتكلم به غدا بصادق ، ثم إذا جاء الغد[7] اقتصر[8] المتكلم على قوله الكلام الذي تكلمت به أمس صادق[9]فإن صدق كل من الكلام الغدى والأمسى يستلزم عدم صدقه[10] وبالعكس .

---

(١) ز: بالفعل . (٢) ز: أمر لا .

(٣) جميع النسخ غير «ص»: الثاني . (٤) أول ق ٣٠ في أ .

(٥) وهذا المسلك مما عده صاحب الأبكار والمواقف من المسالك الضعيفة . انظر الأربعين : ٣٤٩/١، أبكار الأفكار : ١٢٦/٢ ، ١٢٧ ، شرح المواقف : ٢٠٩/٨ ، ٢١٠ وانظر موقف أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل من هذا النوع من الاستدلال في هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد : ١٢٩ ، ١٣٠.

(٦) ز: فيه . (٧) أ: بدون (الغد) .

(٨) «أ» و «ز»: فيصير ، وما أثبته من «ص» و «د» و «م» .

(٩) «ز» و «د»: تكلمت أمس به ليس بصادق ، أ: تكلمت أمس به صادق ، وما أثبته من «م» .

(١٠) أول ق ٣٤ في ز .

قال: ولقد[١] تصفحت الأقاويل فلم أظفر[٢] بما يروي العليل وتأملت[٣] كثيرا فلم يظهر إلا أقل من القليل . وحاصل ما ذكره في حلها أن الصدق والكذب إنما يتناقضان إذا اعتبرا[٤] حالين لحكم واحد أو[٥] حكم بهما على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالا للحكم والآخر محكوما به[٦] لاختلاف المرجع كما في تلك المغلطة ، فأنا إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها ، وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق ههنا محكوما به وفي الأول حالا للحكم ، فالمجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على وقوع أحدهما حالا للحكم[٧] والآخر محكوما به وهذا في نفسه ظاهر البطلان كما اعترف به ذلك المحقق ، حيث قال لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الإشكال .

ونحن نقول هلم أيها الأقران[٨] إن كنتم على شيء تتفكر[٩] في حل هذا[١٠] الإشكال ليظهر سريرة المقال وينكشف بيني وبينكم جلية الحال ، فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق إن الكلام المذكور أولا فحله[١١] أن حاصله قولي ليس بصادق ليس بصادق[١٢] ، كما لا يخفى على ذي فطنة ، فإن أريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى أن الأول عين الثاني كما في قولنا الإنسان إنسان فلا شك في صدقه ، وأنه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر ، وإن أريد به سلب الاتصاف بالصدق بمعنى أنه كاذب فحينئذ إما أن يراد بالموضوع سلب الصدق عن نسبة ما فهوكاذب فيكون القول بأنه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الأول صدقه ولا صدق الثاني كذبه .

وإن أريد به[١٣] سلب[١٤] الصدق عن نسبة مخصوصة فإن كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الأول كاذبا أيضا والثاني صادقا من غير استلزام كذب الأول

---

(١) «أ» و «ز»: ولو ، وما أثبته من د ، ص ، م .
(٢) أ: فلم أصفر .
(٣) أ: وناقلت ، ز: وما قلت ، وما أثبته من د ، م ، ص .
(٤) ز: اعتبر.
(٥) أ: و .
(٦) ز: والآخر المحكوم .
(٧) ز: بدون (للحكم).
(٨) ز: الإخوان .
(٩) أ: تتفكرون ، ز: تتفكر.
(١٠) ز: هذه .
(١١) ز: محله .
(١٢) ز: بدون (ليس بصادق).
(١٣) أ: بدون (به).
(١٤) ز: سبب .

صدقه وصدق[1] الثاني كذبه وإن لم تكن[2] مطابقة للواقع يكون الأول صادقا والثاني كاذبا بدون أن يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ، وإن أريد به نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وإن كان خلاف الظاهر فهو صادق والثاني كاذب ، وليس فيه اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد أصلا .

وأما التصوير المذكور ثانيا فحله[3] أن الكلام[4] الغدي يتضمن كلامين أحدهما : أنه متكلم فإنه وإن ذكر في الكلام على وجه الصلة لكنه يتضمن الإشارة إليه والثاني : ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك أن الأول منهما صادق فيكون الكلام الأمسي كاذبا ، إذ يكفي لكذب الكلية تخلف فرد منها[5] ويلزم منه كذب الثاني[6] ولا يستلزم صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الأمسي صدقه [7] ، يظهر ذلك بأدنى تأمل . هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال .

* * *

المبحث الرابع

في أن العبد مختار

قال: وَلِلْعِبَادِ اخْتِيَارٌ وَهْــوَ كَسْــبُهُمُو فَيُوصَــفُونَ بِطَــوْعٍ أَوْ بِعِصْــيَانِ

أقول : لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما[8] بانتفاء قدرة العباد وتحقق الجبر في أفعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة الاختيار دفعا لذلك الإيهام وردا

(١) ز: بدون (صدق).

(٢) أ ، ز: وإن لم يكن ، وما أثبته من «د».

(٣) ز: محلا .

(٤) ز: ذا الكلام .

(٥) ز: منهما.

(٦) أول ق ٣١ في أ.

(٧) أشار كل من العلامة البياضي (إشارات المرام من عبارات الإمام: ٨٢) والشيخ عبد الرحيم ابن علي الشهير بشيخ زاده (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية: ٢٢١) إلى حل الخيالي هنا لمشكلة مغلطة الجذر الأصم ـ كما أشرنا إلى ذلك في قسم الدراسة ـ الأمر الذي يدل على أن شرح الخيالي هنا كان معروفا لدى العلماء وكان له وزنه عندهم .

(٨) أول ق ٣٥ في ز .

على من يقول بالجبر من الأنام . وقوله « وهو كسبهموا » جواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا إلا كونه موجدا لأفعاله على سبيل القصد والإرادة وهو ينافي استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء [1] .

وحاصله أنه قد دل البرهان على أن الخالق لها هو الله تعالى وثبت بالضرورة أن للعبد قدرة واختيارا في بعض الأفعال كالمشي على الأرض دون البعض الآخر كالصعود إلى السماء ، فالتجأنا[2] في التفصي عن هذا المضيق إلى إثبات الاختيار الجزئي المسمي بالكسب ، وهو عند الأشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لأفعاله

---

(١) حقا إن إطلاق القول بالاختيار يوهم الخطأ ، وقد تنبه له خضر بيك الماتريدية كما أشار إليه الخيالي ، ولذا قال «وهو كسبهمو» . هنا أحب أن أذكر أمرا؛ هو أنه يوجد لدى الماتريدية عموما ميل قوي لتفضيل كلمة «الاختيار» على «الكسب»، بل كثيرا ما يهملون ذكر الكسب في هذا المقام ، فمثلا إن عبارة النسفي ـ نجم الدين عمر ـ في عقائده المشهورة نقرأها كما يلي: «وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها» لم يذكر فيها كلمة «الكسب». وهم يفعلون هنا هروبا من تلك المحاذير التي تكمن في الكسب الأشعري ، لكن هذه النزعة هي الأخرى تتضمن محذورا ، علموا أو لم يعلموا ، ذلك هو الذي أبان عنه الخيالي بقوله هنا: «لا معنى لكون العبد مختارا... إليه تعالى ابتداء» تبريرا لقول الناظم (وهو كسبهمو). وقد أدرك السعد ـ الذي جاء بعد قرنين من زمن النسفي، والذي له صلة قوية؛ بل تأثر بالماتريدية ـ ما يشتمل عليه أسلوب النسفي من التناقض فقال في شرحه على عقائد النسفي ـ مثل ما قال الخيالي هنا ـ«فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ـ كما قرر النسفي ـ إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة ، وقد سبق ـ أي من النسفي نفسه آنفا (وفي أول كتابه أيضا حين قال: «العالم بجميع أجزاءه محدَث...والمحدِث للعالم هو الله») ـ أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها...» ثم أبدى اعترافه بقوة هذا الاعتراض قائلا: «لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته» . ثم ما ذا فعل السعد بعد ذلك؟ بعد إهمال النسفي تفسير الاختيار بالكسب ، لا شيء أكثر من الالتجاء إلى الحل الذي لاذ به الأشعري ـ رغم اتهامات المتهمين له لهذا السبب ـ قبل قرون من الزمن ؛ بل العلماء قبله من أهل السنة ومن غير أهل السنة. وفعلا كان حل السعد متمثلا في الكسب ، ولم يكن للخيالي أيضا مخرج غير هذا ، فرأيناه يلخص كلام السعد في شرح قول الناظم هنا ، حاصله أن اختيار العبد ينافي استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء وبلا واسطة (معلوم أن القول باستناد الممكنات إلى الله من أمهات الأصول التي يحرص عليها الأشاعرة والماتريدية جميعا) فكان لا بد للخروج من هذه المعضلة من تفسير الاختيار بالكسب رغم تحفظ المتحفظين من الماتريدية. انظر عقائد النسفي مع شرح التفتازاني: ١/١٤٧-١٤٩.

(٢) أ ، ز: فالتجينا.

الاختيارية من غير أن يكون لها مدخل في وجودها[1] ، وعند البعض هو عبارة عن صرف القدرة والإرادة إلى نحو المراد ؛ بل عن القصد والإرادة وله مدخل ما فيها[2] .

وقد نبه على نفي الجبر بأنه لولم يكن للعباد في أفعالهم اختيار[3] أصلا لما صح تكليفهم بالأوامر والنواهي ، ولما ترتب عليها[4] المدح والذم والثواب والعقاب

---

(١) هذا ما قرره السيد الشريف أيضا في معنى الكسب عند الأشعري (شرح المواقف: ١٦٣/٨) ، وقد اعترض الشيخ عثمان الكليسي على تفسير الخيالي هذا لمعنى الكسب الأشعري قائلا: «هذا مخالف لما قالوا: إن الأشعري قال في عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة ، فمن وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى - وحقٌ ما قاله الكليسي فإني وجدت هذه العبارة حرفيا في كتاب الإمام (مقالات الإسلاميين: ٢١٨/٢) عند بيانه لمعنى الكسب لدى أهل الحق (وانظر منه أيضا ٢٢١/٢) ووجدتها أيضا فيما يرويه عنه ابن فورك في مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (٩٣ ، ٩٥) بصورة أوضح؛ وهي كما يلي: «وكان - أي الأشعري - يذهب في تحقيق معنى الكسب إلى أنه ما وقع بقدرة محدثة ، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك» انظر أيضا المسامرة لابن أبي شريف: ١٠٧ ، ١٠٨- . ولكني لا أوافق الكليسي حيث أضاف قائلا «فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة ، والوقوع فرع التأثر ، غاية الأمر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أدبا...». (انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي: ٨٠ ، ٨١) ، لأنه ذهاب بالكسب الأشعري مذهب الماتريدية كما أن تفسير الخيالي - وكذلك السيد الشريف - يعتبر إلصاق تهمة الجبر المطلق بالإمام حيث نسب إليه إنكار أي مدخل لقدرة العبد في إحداث الفعل.

هذا وقد تبين لي بالبحث أن فكرة «الكسب» قال بها أناس قبل الإمام الأشعري من أهل السنة وغيرهم ، مثل ابن كلاب والشحام وضرار والنجار - وإن كان هناك خلاف فيما بينهم في معناه وتفسيره - ولكن المشهور في الدوائر العلمية أن أول قائل به هو الأشعري واتهم بغموض نظريته من غير وجه حق ، وأنشد البعض :

مما يقال و لا حقيقة عنده	معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحـ	ـال البهشمي وطفرة النظام

انظر مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري: ٣٣٩/١ ، ٢٢٨/٢ ، ٢٤١ ، النبوات لابن تيمية: ١٣٤ وفلسفة المتكلمين للمستشرق ولفسن: ٨٣١/٢-٨٤١.

(٢) غالب ظني أن هذا البعض هم الماتريدية كما يفهم من «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» لأبي عذبة : ١٠٧، وقد أجاد الخيالي في حاشيته على شرح العقائد (١٤٨/١،١٤٩) حيث بين أن المراد بالمدخلية هنا مجرد «الدوران والترتب المحض كالإحراق بالنسبة إلى مسيس النار لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه».

(٣) أ ، ز: اختيارا .

(٤) أ: عليه .

ولما كان للوعد والوعيد فائدة ، ولما بقى الفرق بين الكفر والإيمان والإساءة إلى المساكين والإحسان ، ولما صح إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار مثل « صلى » و« صام » ، ولما بقى بينه وبين « طال الغلام » و« اسود لونه »[فرق][1] لأن الكل بخلق الله تعالى من غير قدرة واكتساب للعباد .

فإن قلت: (لاشك في تعلق علم الله تعالى بجميع الأشياء[2] وقد اعترفتم بعموم إرادته تعالى بجميع الكائنات)[3] فما تعلق منها ذلك بوجوده يكون واجبا ، وما تعلق بعدمه يكون ممتنعا ، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع[4] . قلنا: بعد تسليم ذلك إنه[5] إنما ينافي الاختيار على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة ، لا ما نحن فيه وهو ظاهر[6] .

---

(١) ما بين القوسين مما أضفته حيث لايوجد في جميع النسخ وبدونه لايستقيم المعنى .

(٢) م ، د : بدون (الأشياء) .

(٣) ما بين القوسين غير موجود في «أ» و «ز» ، وقد أثبته من «د» و «م» و «ص». هذا ويوجد في هامش كل من «أ» و «ز» نص ما بين القوسين مشيرا إلى أنه موجد في نسخة محمود باشا ، وهذا يدل على أن نسخة ص ، د ، وم إما نسخة محمود باشا أو منسوخة منها. ولعل محمودا باشا المذكور هو الوزير الكبير للسلطان محمد خان . وكان محبا للخيالي وإليه أهدى الخيالي حاشيته على شرح العقائد كما ذكرت ذلك في ترجمته.

(٤) انظر الأربعين: ١٣٢٨ ، شرح المواقف: ١٦٧/٨ ، ١٦٨ .

(٥) ز: بدون (إنه) .

(٦) هذا هو الحل الذي انتهى إليه الأشاعرة والماتريدية ـ مع اختلاف فيما بينهم ـ لمشكلة الجبر والاختيار . وفي رأيي أن المشكلة عند هذا الحد بقيت كما هي من غير حل ، فالله هو الذي يخلق الأفعال وهو الذي يخلق القدرة عليها فلم لا يكون أيضا خالقا لميل الإنسان وقصده ، فما القصد أو الميل إلا فعل ما من الأفعال (مقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد: ٤٥) ، وما أحسن ما قاله الأشعري على وجه التنظير «لا ننكر أن تكون للإنسان إرادة ضرورية كما تكون له علوم ضرورية ، وأن تكون له إرادات مكتسبة كما تكون له علوم مكتسبة ، وإن العشق إرادة ضرورية وكراهة الألم والضرر ضرورية والشهوة إرادة ضرورية للمنافع» (مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ٧٧) وما أحسن ما قاله كذلك في مكان آخر: «وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله سبحانه بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لايعلمه فرقانٌ» يعني به كما أنه لا معلوم « « إلا والله به عالم وكذلك لا مقدور إلا والله عليه قادر (مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢٢٨/٢) ، وما أحسن ما قاله الفخر الرازي (شرح أسماء الله الحسنى: ٢٣٦) «الإنسان مضطر في صورة مختار».

المبحث الخامس

في نفي التعليل عن أفعاله تعالى

قال: لاَ دَخْلَ لِلْعَقْلِ فِي حُكْمِ الإِلَهِ وَفِي   تَجْوِيزِ تَعْلِيلِهِ فِي الْبَعْضِ قَوْلاَنِ

أقول: قد علم من كون الحسن والقبح شرعيين أن لا دخل للعقل في أحكام الله تعالى ، إلا أن المحقق أعاده ليجعل توطئة لبيان انتفاء الأغراض في أفعاله وأحكامه تعالى . قال صاحب المقاصد[1] ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم .

والأول : مثل قولهم لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته ومستكملا بالغرض وأنه باطل . ورد بجواز عوده إلى الغير وأجيب بأنه لا يكفي عوده إلى الغير بل لابد أن يكون أصلح بالنسبة إليه أيضا وإلا لم يكن غرضا لفعله ضرورة[2] ، وفيه نظر . واعلم أن الاستكمال لتحصيل الغرض راجع إلى الاستكمال بصفة التكوين فمن جعلها قديمة ينبغي أن يجوز تعليل أفعاله تعالى بذلك كما نقل عن بعض[3] الفقهاء . وأما الأشاعرة فقد زعموا أنها حادثة ومتجددة ولهذا ذهبوا إلى نفي ذلك عن أفعاله تعالى ، لكنه محل تأمل ، فليتأمل .

---

(١) انظر شرح المقاصد: ٢٢١/٣ ، ٢٢٢ .

(٢) انظر في هذا المبحث الأربعين للرازي: ٣٥٠/١ ، أبكار الأفكار للآمدي: ١٥٣/٢-١٥٥ ، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣١١ وشرح المواقف للشريف الجرجاني: ٢٢٤/٨ ، ٢٢٥ .

(٣) أول ق ٣٦ في ز.

الثاني : مثل[1] قولهم إنه لابد من الانتهاء إلى ما يكون غرضا ولا يكون[2] لغرض دفعا للتسلسل[3] فلا عموم أصلا . وقد ذكرنا فيما تقدم ما به[4] التفصي عن هذا فتذكر . قال على أن البعض[5] (لا يعقل فيه نفع لأحد قطعا كتخليد الكفار في النار . والحق أن تعليل البعض)[6] سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم الخمر[7] والمسكر ثابت لا يمكن إنكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص والأحاديث[8] ، ولعل قول المحقق « وفي تجويز تعليله في البعض قولان » إشارة إلى هذا .

ثم إن المشهور من مذهب الأشاعرة نفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مطلقا . وكأن الأول ذكر لإثبات المذهب والثاني لإبطال مذهب[9] الخصم ، على أنه يمكن تعميمه بأدنى عناية كما لا يخفى على ذي خبرة وأنه لا يلزم من تضمن أفعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل الغائية[10] والأغراض لكونها أعم منها فلا يستلزم ثبوتها ثبوتها[11] على ما[12] نص البعض من المحققين .

---

(١) ز: بدون (مثل) .

(٢) ز: وما لايكون .

(٣) انظر هذا الدليل في الأربعين للرازي: ٣٥١/١ وشرح المواقف للشريف الجرجاني: ٢٢٦/٨ ثم انظر نقد ابن تيمية لحجج الرازي في درء التعارض : ٢١٠/٢ ونقد ابن القيم في شفاء العليل : ٤١٧ وما بعدها .

(٤) أ: بأنه بدلا من (ما به) .

(٥) ز: النقص .

(٦) ما بين القوسين ساقط من « أ ».

(٧) أول ق ٣٢ في أ .

(٨) انظر رفض كل من السنوسي والدواني والشيخ مصطفى صبري لرأي السعد هذا . السنوسي الكبرى : ٤٢٥ وما بعدها ، شرح الدواني على العضدية: ٢٠٨/٢ ، موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله: ٤/٣ وما بعدها ، ثم انظر موقف أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل من كلام السعد هذا في هوامشه على الاقتصاد في الاعتقاد: ٧١-٧٤ وانظر موقف الماتريدية من هذه القضية في التوضيح: ١٣٤/٢ ، ١٣٥ ، وموقف السعد المماثل في التلويح على التوضيح نفس الصفحة .

(٩) أ: بدون (مذهب).

(١٠) أ: الثابتة.

(١١) ز: بدون (ثبوتها).

(١٢) ز: بدون (ما).

واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في أفعاله بأن الفعل الخالي عن الغـرض عبث وأنه تعالى منـزه عنه[1] . وأجيب بأن العبث إنما يتصور فيمن يكون شأنه ذلك ، وهو أول المسألة . على أنه ينـدفع بـالحكم والمصـالح الراجعـة إلى مخلوقاتـه . فـإن قلت : إن تعلق علمه تعالى بتلك المصالح والحكـم وقـد فعلـه لأجلـها يلـزم التعليـل بالأغراض ، إذ لا معنى لها سوى ذلك ، وإلا يلزم الجهل على الله تعالى ، وإنه محال. قلت : يجوز أن يتعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا تكون[2] أسبابا باعثة علـى إقدامـه وموجبة لفاعليته حتى تكون[3] عللا غائيـة وأغراضـا فيلـزم الاسـتكمال بهـا بـل هـي غايات تترتب[4] على أفعاله فلا يكون شيء منها عبثا خاليا عـن الفائـدة ، وبهـا يـأول الآيات والأحاديث المشعرة[5] بثبوت الأغراض في أفعاله تعالى فتدبر[6] .

* * *

المبحث السادس

في تكليف ما لايطاق

قال: وَلاَ يُكَلِّفُ عَبْـدٌ فَـوْقَ طَاقَتِـهِ لَكِنَّـــهُ لاَ بِعَقْـــلٍ عَاجِزِعَـــانِ

أقول: ما لا يطاق على ثلث[7] مراتب[8] أعلاها ما يمتنع لذاته فالأكثرون علـى امتناع التكليف به لامتناع تصوره[9] ، ومنهم من جوز ذلك ومنع امتنـاع تصـوره وإلا

(١) ز: بدون (عنه). (٢) أ ، ز: لايكون . (٣) أ: يكون .

(٤) أ: يترتب ، ز: مرتب . (٥) ز: المشعر .

(٦) واضح من تقريره هذا ميله إلى المذهب الأشعري المنكر للتعليل بتاتا ، مخالفا لجميع المعللين مثل المعتزلة والتيميين وما هو السائد في المذهب الماتريدي .

(٧) ز: ثلاثة.

(٨) قال الشيخ داود بن محمد القرصي هو ـ ما لا يطاق ـ اثنان عند الماتريدية وثلاثة عند الأشاعرة . انظر شرحه على القصيدة النونية: ٣٥.

(٩) انظر قضية التصور هذه في حاشية ملا أحمد على شرح العقائد: ١٥٤/١ .

لامتنع الحكم عليه بذلك الامتناع ولا يخفى ما فيه ، وقد حكى عن البعض القول بوقوعه ، فإنه تعالى أمر أبا لهب بأن يصدقه في جميع ما أخبر به رسوله ومن جملته أنه لا يؤمن فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وإنه جمع بين النقيضين . ورد[1] بأن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به الرسول فهو حق ولا استحالة في صدروه من أبي لهب وإنما المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي لا يتحقق بدون ذلك التصديق المستلزم[2] للجمع بين النقيضين .

وأدناها ما يمتنع بناء على تعلق علم الله تعالى و[3] إرادته بعدم وقوعه ، والتكليف به جائز بل واقع اتفاقا . وأوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الأجسام والطيران في الهواء فجوزه الأشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة:٢٨٦) [4]، ومنعه المعتزلة بناء[5] على قبحه . وهذا معنى قوله « ولا يكلف العبد فوق طاقته لكنه لا بعقل عاجزعان» .

* * *

---

(١) وهذا الرد مستفاد من شرح الشريف ـ كما قال عبد الحكيم ـ على المواقف ، وأشار إليه الخيالي في حاشيته على شرح العقائد بقوله «والذي يحسم مادة الشبهة...». وقد تكلم عليه عبد الحكيم بقوله «ولا يخفى أن هذا الجواب...». انظر حاشية الخيالي على شرح العقائد: ١٥٥/١ وحاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي: ٣٠٢/١ ، ٣٠٣.

(٢) أول ق ٣٧ في ز .

(٣) أ: أو .

(٤) جزء من آية: ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٥) ز: بدون (بناء) .

المبحث السابع

في عدم وجوب رعاية الصلاح والأصلح

قال: لَوْ كَانَ أَصْلَحُ فَرْضاً مَا ابْتَلَى أَحَداً   بِالْكُفْرِ وَالْفَقْــرِ وَالْبَلْــوَى وَأَحْــزَانِ

أقول : ذهب المعتزلة إلى أن رعاية الأصلح للعباد واجبة ، فالبصريون منهم خصصوها بالأمور الدينية وأرادوا بالأصلح الأنفع في باب الدين ، وقال البغداديون منهم بل في الدنيوية أيضا ، فهم يعنون بالأصلح الأوفق للحكمة والتدبير ، واعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فإن الحكيم إذا أمر بالطاعة وقدر على إعطاء[1] ما يوصل المأمور[2] إليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء . ورد بأنه في الشاهد كذلك ولا كذلك الأمر في الغائب .

واحتجت الأصحاب على بطلان ذلك بوجوه . الأول : ما ذكره المحقق من أنه لوكان الأصلح للعباد واجبا لما خلق الكافر الفقير[3] المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالأسقام والآلام وسائر أنواع المحن . الثاني : لو كان ذلك واجبا لما وجب على العباد شكر الله تعالى على فعل لكونه أداء للواجب عليه كمن يرد وديعة إلى صاحبها ويؤدي[4] دينا لازما عليه . الثالث : أن مقدورات الله غير متناهية فأي قدر يضبطونه في الأصلح ففوقه ما[5] هو أعلى منه فيجب لا إلى حد . والرابع : لو وجب رعاية الأصلح لما أمات الأنبياء والأولياء المرشدين وأبقى إبليس وذرياته المفسدين .

---

(١) ز: إعطائه .

(٢) ز: الأمور .

(٣) أول ق ٣٣ في أ .

(٤) أ: ويؤد ، ز: ويؤيد ، وما أثبته من «ص» و «م».

(٥) أ ، ز: على ما ، وما أثبته من «ص» و «م».

المبحث الثامن

في معنى الرزق

قال: وَالرِّزْقُ مَا سِيقَ لِلْحَيَوَانِ يَأْكُلُهُ مُحَرَّماً أَوْ مُبَاحاً فَهُوَ قِسْمَانِ

أقول : هذا موافق لما اختاره بعضهم من أن الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير . قال صاحب الأبكار[1] والمختار أنه كل ما انتفع[2] به سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو محرما . ويؤيده قوله تعالى ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة:٣) [3]إذ لا يتصور[4] الإنفاق في المعنى الذي ذكره المحقق . وقد يعتذر[5] بأن إطلاقه على المنفق بطريق المجاز وقيل لم يرد بما ذكر تعريف الرزق بل هو نفي لما ذهب إليه المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف .

وأما المعتزلة فقد فسروه بالحلال ونقض بقوله تعالى ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود:٦) [6] فإنه يفهم منه أن للبهايم رزقا ؛ ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة . والجواب ما سبق ، وتارة[7] بما لا يمنع من الانتفاع به ويلزمهم أن من لم يملك طول عمره إلا الحرام فالله لا يرزقه[8] شيئا ، وهو خلاف ما ثبت بالإجماع .

قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على أكله . قلنا ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره وارتكابه المنهي عنه . وقوله « محرما أو مباحا » لا دخل له في التعريف بل هو تصريح منه بأنه ينقسم عندنا إلى ذينك القسمين ، لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال .

---

(١) أبكار الأفكار : ٢٢١/٢ وهو أيضا رأي الإمام الأشعري انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٣٨.
(٢) ز: ما من انتفع .
(٣) سورة البقرة: ٣ ، سورة الأنفال: ٣ ، سورة الحج: ٣٥ ، سورة القصص: ٥٤ (جزء آية).
(٤) ز: بدون (إذ لا يتصور) .
(٥) أ ، ز: يتعذر ، وما أثبته من « ص ».
(٦) جزء من الآية: ٦ من سورة هود .
(٧) أول ق ٣٨ في ز .
(٨) ز: لا يرزق .

المبحث التاسع

في معنى الأجل

قال: وَلاَ يُقَدَّمُ حَيَـوَانٌ عَلَـىَ أَجَلِـهِ   وَإِنْ تَقَطَّـعَ فِـي أَنْيَـابِ غَـيْلاَنِ

أقول : هذا رد لما زعمه أكثر المعتزلة من أن المقتول قد قطع عليه أجله[1] وهو الوقت الذي قد[2] علم الله بطلان حياة الحيوان فيه ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى الوقت الذي علم الله موته فيه لولا القتل . وقال أبو الهذيل[3] إنه[4] لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت البتة[5] . والمذهب أن المقتول ميت بأجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه وأنه لو لم يقتل لاقطع[6] بوجود الأجل[7] وعدمه على ما يدل عليه

---

(١) القاتل هو الذي قطع عليه الأجل ـ كما في شرح المقاصد ـ خلافا لما في شرح العقائد «وزعم بعض المعتزلة أن الله قد قطع عليه أجله» .وقد نبه على مافي شرح العقائد كل من ملا أحمد في حاشيته عليه (١/١٥٦ ، ١٥٧) وملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر: ١٢٥ والمستشرق ولفسن أيضا غير في ترجمته الإنجليزية لعبارة السعد كلمة «الله» إلى كلمة «القاتل» ، الأمر الذي يدل على دقة فهمه ، انظر كتابه الممتع ـ وإن كانت فيه أخطاء ـ فلسفة المتكلمين: ٢/٨٢٤ .

(٢) ز: بدون (قد) .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ، شيخ المعتزلة البصريين ومقدمهم ويعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء ، قيل إنه توفى في ٢٢٦ هـ . انظر الفرق بين الفرق: ١٣٨-١٤٦ ، التبصير في الدين: ٤٢ ، أبكارالأفكار: ٥/٤٢ ، شذرات الذهب : ٢/٨٥ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (الطبعة الخامسة دار المعارف): ٤/٢٥ وتاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور: ١٠٦-١٠٩. انظر رأيه في مقالات الإسلاميين للأشعري : ١/٣٢٢ والملل والنحل للشهرستاني: ١/٤٩-٥٣.

(٤) ز: بدون (إنه) .

(٥) يفيد هذا القول ١- أن الأجل محتوم ٢- أن الله عنده سابق علم بفعل القتل كما أن له علما سابقا بزمن القتل أيضا ٣- أن الله سبحانه وتعالى يوقت الأجل في نفس الزمن المختار بحرية للقتل ٤- فيكون أجل الإنسان واحدا كما يصرح به الشارح فيما بعد .

(٦) ز: لقطع .   (٧) ز: بوجوده الأجل .

قوله تعالى ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (الأعراف:٣٤) [١] . والضمير في قوله تعالى ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ ﴾ (فاطر:١١) راجع إلى مطلق العمر ونظيره قولك له درهم ونصفه والمعنى لا ينقص عمر شخص من أعمار أقرانه ومدد أمثاله . وأما قوله ﷺ «لا يزيد في العمر إلا البر»[٢] فقد قيل إنه خبر الواحد فلا يعتمد عليه في هذا الباب . وقد يقال الزيادة والنقصان إنما هو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم ، إذ[٣] قد يثبت فيها الشيء مطلقا ، وهو في علم الله تعالى مقيد ، فيؤل إلى موجب علم الله تعالى ، على ما أشير إليه بقوله تعالى ﴿ يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (الرعد:٣٩)

وتمسكت المعتزلة بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل الذم و العقاب . ورد بأنه اكتساب الفعل المنهي ، سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل . وقال أبو الهذيل إنه لو لم يمت في ذلك الوقت[٤] لكان القاتل قاطعا لأجل قدره الله ومغيرا[٥] لعلمه . ورد بأن عدم القتل على تقدير علم الله بأنه لا يقتل فلا يلزم ما ذكرته . فقد ظهر لك مما ذكرناه[٦] أن الأجل[٧] عندنا وعند أبي الهذيل واحد ، وعند أكثر المعتزلة اثنان . وقالت[٨] الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبيعيا بتحلل[٩] رطوبته وحرارته الغريزيتين ، وآجالا[١٠] اخترامية بحسب الآفات والأمراض .

* * *

---

(١) جزء من الآية: ٣٤ سورة الأعراف ، سورة النحل: ٦١ .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القدر ، باب ما جاء لا يرد القدر ، عن سلمان: ٤٤٨/٤ ، رقم (٢١٣٩) وابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب القدر ، عن ثوبان: ١٨/١ رقم (٩٠) .

(٣) أ: إنه .

(٤) ز: بدون (الوقت) .

(٥) أ: مغيرا (بدون واو العطف) .

(٦) ز: ظهر ما ذكرناه .

(٧) أول ق ٣٤ في أ .

(٨) ز: فقالت .

(٩) أ: يتحلل .

(١٠) في «أ» و«ز» وأجلا ، وما أثبته من «ص».

الفصل السادس

في إثبات حدوث العالم

المبحث الأول

في تركب الجسم من الجواهر

قال: كُلُّ الْعَنَاصِرِ وَالأَفْـلاَكُ حَادِثَـةٌ　　وَجُزْؤُهَـا جَـوْهَرٌ فَـرْدٌ بِبُرْهَـانِ

أقول : ذهب الجمهور من المتكلمين إلى أن الجسم مركب من الجواهر[1] الفردة المتناهية وهي العين الذي لا يقبل الانقسام أصلا ، لاكسرا لصغره[2] ، ولا قطعا لصلابته ، ولا وهما لعجز المتوهمة عن تمييز[3] طرف عن طرف ، ولا فرضا عقليا[4] لاستلزامه خلاف المقدور[5] ، وفيه أن للعقل أن يفرض خلاف ما قدره ، سيما فيما إذا ادعى أن الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة الوهمية والفرضية بأن الوهم ربما لم يقدر على تمييز[6] طرف عن طرف فيقف بخلاف العقل فإنه يحيط بالكليات المشتملة على الصغير والكبير فلا يقف[7] .

---

(١) ز: الجوهر .　　(٢) ز: لا كثرا لصغرة .

(٣) أ: تميز .　　(٤) أول ق ٣٩ في ز .

(٥) انظر في هذا مقاصد الفلاسفة للإمام الغزالي: ١٤٧ وشرح المواقف مع حاشية الفناري: ٦/٧ .

(٦) أ: تميز .

(٧) نفس هذا الكلام ـ التفرقة بين القسمة الوهمية والفرضية ـ تعرض له الخيالي في حاشيته على النسفية ولعلامة ملا أحمد اعتراض على الخيالي هناك . انظر حاشيتهما على شرح العقائد: ٧٢/١.

والمشهور فيما بين الأنام أن مذهب النظام هو القول بتركب[1] الأجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية . والصواب عندي أن مذهبه هو القول بتركبها من الأجزاء التي تنقسم بالفعل إلى غير النهاية[2] ، لأن مأخذ ذلك أدلة نفاة الجزء الذي لا يتجزء . فإنه لما طالع فيها ولم يقدر على دفعها أذعن بها محكمة بأن الجسم ينقسم بانقسامات لا تتناهى[3] لاقتضاء تلك الأدلة إياه كما لا يخفى على ذي خبرة في صنعة[4] الكلام ، وقد نص بذلك الإمام كما سيجيء .

ويقرب[5] منه ما ذهب إليه ديموقريطس[6] من أنه مركب من أجزاء قابلة للانقسام إلى غير النهاية . ومذهب المشائيين من الفلاسفة أنه إنما يتركب من الهيولي

---

(١) ز: تركب تركب .

(٢) وقد حدث الاختلاف بين الباحثين ـ القدامى والمحدثين ـ في نوعية اللاتناهي الذي قال به النظام؛ فريق يرى أن النظام يذهب إلى أن هذه القسمة غير المتناهية قسمة بالقوة ، في حين أن البعض يقول هذه القسمة عنده بالفعل . واختار الخيالي هنا رأي هذا البعض ، وهو الذي أميل إليه بعد دراسة متأنية لهذا الموضوع . انظر لمزيد من الدراسة في هذا البحث الانتصار للخياط: ٣٣-٣٥، مقالات الإسلاميين للأشعري: ١٧/٢ النجاة لابن سينا قسم الطبيعيات: ١٢٦ وما بعدها ، الإشارات والتنبيهات له: ١٥٨/٢ ، والملل والنحل للشهرستاني: ٥٥/١، ٥٦، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٧/٧، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢٥٩/٢، ٢٦٠، النظام وآراءه الكلامية د. محمد عبد الهادي أبو ريده: ١٢٦ وما بعدها ، فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان: ٤٢٢-٤٢٥ والتصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي د. منى أحمد أبو زيد: ٧٢-٧٤.

(٣) أ: لا يتناهى .

(٤) ز: صفة .

(٥) أ ، ز: تقرب ، وما أثبته من «ص» .

(٦) ديموقريطس الأبديري (Democritus of Abdera): فيلسوف يوناني ولد في أبديرا (تراقيا) نحو ٤٦٠ ق . م . ومات في تلك المدينة نفسها عن حوالي مائة عام . يعد ديموقرطس أكبر ممثل للمذهب الذري القديم . انظر معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي: ٣٠٦ .

والصورة[١] . وذهب أفلاطون[٢] إلى أنه ليس له[٣] أجزاء بالفعل بل هو بسيط في نفسه قابل لانقسامات غير متناهية ، وتبعه الإشراقيون منهم[٤] . وقال صاحب الملل والنحل[٥] بل هو قابل لانقسامات متناهية[٦] .

* * *

---

(١) انظر مذهب المشائيين في الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ١٥٢/٢ وما بعدها ، النجاة له : ١٢٦ وما بعدها ومقاصد الفلاسفة للغزالي: ١٥٦ .

(٢) أفلاطون (Plato): بن أرسطن بن أرسطوقليس ، أعظم فيلسوف في العصور القديمة ، وربما في الأزمنة قاطبة ، ولد بعيد وفاة بريكليس نحو عام ٤٢٧ ق .م . من أسرة أرسطقراطية أثينية . تتلمذ على سقراط وتضلع في الفنون ، من أعظم تلامذته أرسطو المعلم الأول . والحديث عنه يطول؛ يمكن الرجوع في ترجمته إلى الملل والنحل للشهرستاني: ٩٤/٢ ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي: ٧١-٧٦ .

(٣) أ: بدون (له)

(٤) انظر في مذهب الإشراقيين التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي د . منى أحمد: ٦٨،٦٩ .

(٥) انظر رأيه في نهاية الإقدام : ٥٠٦ وشرح المواقف للجرجاني: ٧/٧. يرى بعض الباحثين أن الشهرستاني قد تأثر بالفلسفة حيث وقف في موقف وسط بين أفلاطون ـ القائل بأن الجسم ينتهي بالتجزئة إلى أن ينمحق فيعود هيولى ـ وبين المتكلمين ـ القائلين بالجوهر الفرد . انظر التصور الذري د. منى أحمد أبو زيد: ٦٩.

(٦) يلاحظ أن مذهب المتكلمين والنظام يقتضي خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى حيز الفعل ؛ إما متناهية أو غير متناهية ، والمذاهب الأخرى ـ غير مذهب ديموقرطيس ـ تقتضي أن لا يكون هناك انقسام بالفعل ؛ بل يكون الجسم البسيط متصلا في ذاته لا انفصال فيه أصلا إلا أنه يقبل انقسامات غير متناهية عند المشائيين ومتناهية عند الشهرستاني .

المبحث الثاني

في إثبات الجواهر الفردة

ثم إن للمتكلمين في إثبات الجوهر[1] الفرد طريقين . أحدهما : [2] أنه قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فهو منقسم بالفعل . أما الصغرى فظاهرة ويساعدنا عليها[3] الخصم ، وأما الكبرى فيدل عليها وجوه . الأول : أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكانت واحدة فليزم قبول الوحدة الانقسام ، إذ الحال في محل قابل للانقسام لابد أن يكون كذلك وأنه باطل بالضرورة . والجواب عنه بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق له مردود بأن الدليل إلزامي على من يقول بوجودها ، ولو سلم فلا شك أن لها وجودا و تحققا في محلها في نفس الأمر وهو كاف للمعلل . نعم يرد أن انقسام المحل إنما يستلزم انقسام الحال إذا كان حلوله فيه بطريق السريان وهو ممنوع ، بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع ، فإذا أورد عليه القسمة زالت الوحدة عنه .

الثاني : أنه لو كان متصلا واحدا لكان شق البعوض بإبرته البحر المحيط إعداما[4] له وإحداثا بالبحرين الآخرين وأنه ظاهر البطلان . ورد بمنع الملازمة إن أخذ[5] البحر بدون الاتصال وبمنع بطلان التالي[6] إن أخذ معه . والثالث : أنه لو لم

---

(١) أ: الجواهر .

(٢) نظر هذا الطريق في المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي: ٣٢/٢ وما بعدها ، طوالع الأنوار للبيضاوي : ٢٢٦ وشرح المواقف للجرجاني: ٨/٧ وما بعدها وكلام الخيالي في هذا الفصل عموما يعتبر خلاصة لما في المواقف وشرحه ، فيمكن مراجعتهما لمزيد من الدراسة .

(٣) أ: عليه .

(٤) أ: إعراما .

(٥) أ ، ز: أحد ، وما أثبته من «ص» .

(٦) أ ، ز: الثاني ، وما أثبته من «ص» .

يكن منقسما بالفعل لما اختلف خواصه[1] واللازم باطل ، فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث والربع وهكذا . ورد بأن اختلاف الخواص إنما حصل بعد فرض الانقسام لأنها من الاعتبارات العقلية التي يحكم بها العقل بعد اعتبار الانقسام وإن أريد[2] محالها[3] فهو أول المسألة .

وأما الطريق[4] الثاني : [5] فلهم فيه مسالك . منها أن افتراق[6] أجزاء الجسم[7] ممكن ، فالله تعالى قادر على أن يخلق ذلك فيه[8] بحيث لا يبقى فيه الاجتماع أصلا، وهو المعني من الجواهر الفردة . فإن قلت إن أريد بالأجزاء الأجزاء الخارجية فلا نسلم أن حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك الأجزاء يستلزم ذلك ، وإنما يلزم إن لو لم يبق فيه الأجزاء الوهمية ولم تقبل القسمة بحسبها وهو ممنوع ، وإن أريد بها مطلق الأجزاء فلا نسلم إمكان الافتراق بحيث لا يبقي فيه اجتماع الأجزاء أصلا[9] .

قلت: الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ ومن البين أن الافتراق على ذلك الوجه لا يلزم[10] من فرض وقوعه محال فيكون ممكنا ، نعم اللهم إلا أن يقول إن الافتراق وإن كان ممكنا في ذاته إلا أنه يمتنع حصوله على ذلك الوجه ، وهذا كما أن جميع مقدورات الله تعالى ممكنة عند المتكلمين مع أنهم يحيلون[11] وجودها بالفعل .

---

(١) ز: خاصة .

(٢) ز: أراد .

(٣) أول ق ٣٥ في أ .

(٤) أول ق ٤٠ في ز .

(٥) هذا الطريق يتمثل في إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلا . انظر شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/٢٥٤.

(٦) ز: افراق .

(٧) أ: بدون (الجسم) .

(٨) أ بدون (فيه) .

(٩) ز: بدون (أصلا) .

(١٠) ز: يلزم بدون (لا) .

(١١) أ ، ز: يحملون ، وما أثبته من «ص» و «د» .

ومنها أن انقسام الجسم لو لم يكن منتهيا إلى ما لا امتداد له أصلا لزم أن يكون امتداد[1] الذرة غير متناه القدر[2] لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد . وفيه بحث لأنه إن أريد بكون الذرة غير متناهي القدر[3] ما هو بحسب[4] الخارج فالملازمة ممنوعة وإن أريد ما هو بحسب الفرض والوهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالي[5] ممنوع .

ومنها أن الموجود من الزمان هو الحاضر ضرورة عدم وجود الماضي والمستقبل ثم إنه لا يقبل الانقسام وإلا لزم كونه قار[6] الذات أو عدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان وذلك ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (فيلزم الجزء وهو المطلوب . وفيه بحث ، أما أولا فلأنه لا يلزم من قبول القسمة الوهمية كونه قار الذات أو عدم كونه حاضرا بتمامه لما أنها لا تؤدي[7] إلى الافتراق أصلا ، وأما ثانيا فلا نسلم أن الحاضر ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)[8] حتى يلزم[9] تألفها من أجزاء لا تتجزى[10] بل إنما ينطبق هو[11] على الحركة بمعنى التوسط الذي[12] لا ينطبق على المسافة ، وأما ثالثا فلأن الزمان عندهم هو الماضي والمستقبل وأما الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء منها وإلا لكان تنصيفها تثليثا بل هي مغايرة لما هي حدود لها بالنوع .

---

(١) أ: ابتداء ، ز: انتها .

(٢) أ: غير متناه القدر ، ز: غير متناه القدرة .

(٣) جميع النسخ هكذا ، والصحيح نحويا «غير متناهية القدر» .

(٤) أ ، ز: بدون (بحسب) .

(٥) أ: الثاني . (٦) ز: حال . (٧) أ: لا يؤدي .

(٨) ما بين القوسين ساقط من «ز» . (٩) ز: تلزم .

(١٠) أ ، ز: لا يتجزى . (١١) ز: بدون (هو) . (١٢) ز: التي .

ومنها[1] أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فلا تماسه إلا بجزء غير منقسم وإلا لم يكن كرة حقيقية ثم إذا دحرجناها على ذلك بحيث ماسته بجميع أجزائها يكون جميع أجزاء كل منهما غير منقسم وهو المطلوب . وأجاب عنه الرئيس بأن الكرة إذا ماست ذلك السطح في نقطة فلا تماسه في نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة وهي[2] ليست بمتصلة للأولى وإلا لانطبقت عليه ضرورة تعذر الاتصال بين الأمرين الغير المنقسمين[3] إلا بطريق الانطباق بالكلية فيكون بينهما خط وهكذا في سائر النقط التي بها التماس فلا تركب من النقط المتتالية . وأنت خبير بأن ما ذكره إنما ينفي[4] كون جميع أجزاء الجسم هي الجواهر الفردة لاثبوت الجوهر الفرد فيه . فالأولى أن يقال أن ما ذكرتموه إنما يدل على ثبوت[5] النقطة في الجسم وهي لا تستلزم[6] الجزء . فإن قلت النقطة عندهم نهاية الخط ولا خط فيها فلابد أن يكون جوهراً قائما بنفسه وهو المطلوب . قلت لو سلم ذلك فيجوز أن يكون النقطة في الكرة نهاية للسطح قائمة به وما يقال[7] من أنها نهاية للخط فإنما هو فيما عدا الكرة فتدبر .

* * *

---

(١) هذا الدليل مما ابتكره إمام الحرمين كما يفهم من كلام الشهرستاني في نهاية الإقدام: ٥٠٧ وانظر أيضا التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي د . منى أحمد: ٨٥ ، ويصفه السعد بأنه أقوى أدلة إثبات الجزء في شرح العقائد النسفية: ٧٣/١ .

(٢) أ ، ز: وهو ، وما أثبته من « ص » .

(٣) أ: بين الأمر المنقسمين .

(٤) أ ، ز: يبقي ، وما أثبته من « د » و « ص » .

(٥) أول ق ٤١ في ز .

(٦) أ: وهي لا يستلزم ، ز: وهو لا يستلزم ، وما أثبته من « د » .

(٧) أول ق ٣٦ في أ .

المبحث الثالث

في تناهي الجوهر الفرد

وأما أن تلك الأجزاء الغير المنقسمة متناهية فيدل عليه وجوه . الأول : أن الجسم لو كان أجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه ضرورة واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله . والثاني : أنه متناهي[1] الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين المحيطين به[2] وكذا أجزاؤه الموجودة فيه لكن إنحصار مالا يتناهي بين الحاصرين محال فلا يكون أجزاؤه الموجودة فيه غير متناهية . والثالث : أن التأليف من الأجزاء الموجودة في الجسم لابد أن يفيد[3] زيادة الحجم وإلا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وأنه ضروري البطلان فلو كانت غير متناهية لكان حجمه كذلك واللازم باطل لما تقرر عندهم من تناهي الأبعاد .

واعلم أن هذه الوجوه لا تتجه[4] على النظام القائل بانقسام أجزاء الجسم إلى غير النهاية بالفعل[5] . وتحقيقه أن أجزاء الجسم عنده على نحوين ، أحدهما : ما يقبل القسمة الفكية[6] الخارجية وينقسم بحسبها ، والثاني : ما لا يقبل تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض إلى غير النهاية فما ذكر من أن[7] القطع والمحصورية وإفادة زيادة الحجم إنما هو من خواص الأجزاء الخارجية التي هي متناهية عنده دون

---

(١) أ: متناه .　　(٢) ز: بدون (به) .

(٣) في أ: يقبل وفي ز: أيضا يقبل إلا أن فيه بعض التصحيف ، وفي ص: يكون ، وهي جميعا غير مؤد للغرض ، فالصحيح ما أثبته وهو الموافق لما في المواقف (١٢/٧) الذي نجد الخيالي هنا ملخصا لما فيه وكثيرا ما ينقل نفس عباراته .

(٤) أ ، ز: لا يتجه .　　(٥) أ: بالعقل .　　(٦) أ: بدون (أن) .

(٧) أ: بدون (أن) .

الأجزاء الوهمية والفرضية الغير المتناهية ولعل مراده بالطفرة[١] وهي[٢] أن يحاذي الجسم المتحرك بعض أجزاء المسافة دون بعض هو هذا ، فاندفع ما يقال إنها[٣] مكابرة محضة ولا حاجة إليها بل يكفيه[٤] أن يقول[٥] كما أن المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية فيقابل[٦] أجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه ، ولا يخفى أن أجزاء الزمان إذا كانت غير متناهية مثل أجزاء المسافة لا يتصور قطعنا المسافة فيه ويعود الإلزام فليتأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام .

وأما أدلة النفاة[٧] فوجوه أيضا . منها أن الجوهر الفرد على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره . ومنها أنا إذا[٨] ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى[٩] ثم قابلناها بالشمس فإن الوجه المضيء منه غير المظلم . ومنها أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض قبل طلوع الشمس من مشرقها فعند طلوعها يقع لها ظل طويل فكلما[١٠] ازداد الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا ثم إن الشمس إذا ارتفعت مقدار جزء فإما أن لا ينقص شيء من الظل أو ينقص ، والأول باطل وإلا لجاز أن يكون كذلك في الثاني والثالث فيفضي إلى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس إلى غاية وإنه ظاهر البطلان ، والثاني لا يخلو إما أن يكون مقدار جزء أيضا فيلزم تساوي أجزاء مسافة الظل لأجزاء ربع[١١] الفلك وهو باطل بالضرورة أو[١٢] أنقص منه فيلزم الانقسام وهو المطلوب .

---

(١) أ : الطرف . والمشهور لدى مؤرخي الفرق من الأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن حزم أن القول بالطفرة مما أحدثه النظام ، إلا أن الفيلسوف المستشرق ولفسن لا يعترف بذلك ؛ بل ينسبها إلى الفيلسوف اليوناني زينون الإيلي (Zeno of Elea) المولود في عام ٤٥٠ ق . م . انظر فلسفة المتكلمين لولفسن: ٦٦٧/٢ .

(٢) ز: بدون (وهي) . (٣) أ: إنه . (٤) ز: بكيفية .
(٥) أ ، ز: تقول . (٦) أ: فيقال . (٧) ز: الثقاة .
(٨) أ: بدون (إذا) . (٩) أ ، ز: لا يتجزى . (١٠) ز: فكما .
(١١) أول ق ٤٢ في ز . (١٢) أ ، ز: و ، وما أثبته من «ص» .

فأجاب عنه الإمام في الأربعين[1] إجمالا بأن هذه الوجوه تستلزم[2] حصول[3] انقسامات غير متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فليتدبر .

ومنهم من قال[4] إن هذه الوجوه على تقدير تمامها إنما تدل[5] على الانقسام بالوهم ونحن نريد بالجزء ما لا ينقسم بالفك[6] .

وقال شارح المقاصد [7] فحينئذ يؤول الأمر إلى ما ذهب إليه ديموقرطس من أن الجسم مركب من أجزاء صغار قابلة للانقسام إلى غير النهاية . ولا يذهب عليك أنه لا رجوع فيه أصلا إلى ذلك فإن حاصل ما ذكروه أن الجسم مركب عندنا من الأجزاء التي لا تتجزئ[8] فكا وإن كانت متجزئة وهما بالفعل إلى غير النهاية ، ومذهب ديموقرطس أنه مركب[9] من أجزاء قابلة للانقسام إلى غير النهاية ، وبين الانقسام بالوهم بالفعل إلى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد فتبصر .

* * *

المبحث الرابع

في إبطال القول بالهيولى

ثم قالت الفلاسفة لما بطل تركب الجسم من الجواهر الفردة وما في حكمها ثبت أنه متصل واحد في نفسه وقابل للانفصال كما نشاهده فيما إذا صب ماء الجرة إلى إنائين صغيرين ففي الجسم جوهر متصل في نفسه وأمر قابل للانفصال ثم إنه

---

(١) انظر الأربعين: ٢/١٧. (٢) ز: يستلزم . (٣) أ: بدون (حصول) .

(٤) هم المعتزلة كما يفهم من شرح المقاصد: ٢/٢٦٣.

(٥) أ ، ز: يدل . (٦) ز: بالفلك .

(٧) انظر شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/٢٦٣. (٨) أ ، ز: لا يتجزئ .

(٩) أول ق ٣٧ في أ .

غير ذلك الجوهر المتصل لانتفائه عند طريان الانفصال ، والقابل يجب وجوده مع المقبول[1] . والتحقيق أن الجسم لما كان متصلا في نفسه فإذا طرأ عليه الانفصال يزول تلك الجسمية ويحدث جسميتان أخريان فلو لم يكن في الجسم أمر باق[2] يقبل الاتصال تارة والانفصال أخرى لكان حدوث الجسمين بعد الانفصال عن كتم العدم وإنه باطل بالضرورة وهو المعنى بالهيولى .

وفيه[3] بحث إذ لا نسلم بطلان تركب[4] الجسم من الجواهر الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا[5] عليه إجمالا . وأما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات ومن أراده فليرجع[6] إليها . ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركب الجسم منها كونه متصلا واحدا لجواز أن يكون مركبا من أجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط أو منقسمة بحسبه إلى غير النهاية فلا يثبت الهيولي ولا الصورة .

وما ذكره ابن سينا من أن تلك الأجزاء متفقة في الحقيقة والطبيعة كما اعترف[7] به الذاهب إلى تلك المقالة فيجوز على المتصلين منها ما يجوز على المنفصلين وبالعكس ، فتلك الأجزاء مشاركة إما في امتناع قبول الاتصال والانفصال أو في جواز قبولهما لكن الأول باطل فتعين الثاني وبه يحصل المطلوب فكلام جدلي مبني على تسليم الخصم ولا يلتفت إليه في أمثال[8] هذه المقامات لجواز أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء مخالفا للآخر في الطبيعة .

وهذا وإن كان مستبعدا في أجزاء الجسم الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل فلابد لإبطاله من دليل وذلك كالأجرام الفلكية[9] عندهم فإنها يمنع عليها[10] الاتصال والانفصال بسبب اختلافها في هيولاها وإن اتحدت في الصورة الجسمية على

---

(١) ز: القبول .
(٢) أ: بان .
(٣) ز: زيادة (وفيه) .
(٤) ز: زيادة (تركب) .
(٥) أ: تكلفنا .
(٦) أ: فليراجع .
(٧) أ: بدون (اعترف) .
(٨) أ: في المثال .
(٩) أول ق ٤٣ في ز .
(١٠) أ: عنها .

أنه لا يتم أصلا على ما ذهب إليه[1] بعض المتكلمين من اتفاق حقائق المتصلة واتفاق الجواهر المنفصلة كما أشرنا إليه . فإن قلت : بل يتم عليه في الأجسام التي يتصل بعضها بالبعض تارة وينفصل أخرى كالماء مثلا . قلت : ممنوع إذ ليس ذلك باتصال عنده حقيقة بل حسا[2] .

ثم إنهم قالوا لما ثبت تركب الجسم من الهيولي والصورة وقد بينا أن إحديهما لا تنفك عن الأخرى[3] وأن كل حادث مسبوق بمادة وجب أن يكون اليهولي قديمة بالشخص . وأما الصورة فإن كانت صورة للأجسام التي لا تقبل[4] الكون والفساد فهي قديمة بالشخص أيضا وإلا فبالنوع أو بالجنس فكان العالم قديما عندهم بهذا المعنى.

وعمدتهم[5] فيه أن جميع ما يتوقف عليه تأثير الفاعل فيه إن كان حاصلا في الأزل لزم حصول الأثر فيه أيضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، وإن لم[6] يكن حاصلا فيه كان بعضه حادثا وينقل[7] الكلام إليه حتى يلزم التسلسل . والجواب عن الأول منع تركب الجسم من الهيولي والصورة ولو سلم فلا نسلم أن كل حادث

---

(١) ز: بدون (إليه).

(٢) يلاحظ أن الخيالي هنا صريح في نفي القول بالهيولى والصورة الذي يتمثل مدخلا وتمهيدا لاعتقاد قدم العالم . وفي الحقيقة إن القول الهيولى مجرد دعوى لم يبرهن عليها ، فلا يعتمد على أقوال الفلاسفة في مثل هذه المباحث فإن المصادر الإسلامية قد أكدت على صحة تدخل القدرة الإلهية؛ بل على ضرورته في كل ذرة من ذرات هذا الكون. فهذا لا يتأتى إلا إذا أخذنا بمذهب المتكلمين الذين تصوروا الجسم على أنه كم منفصل ومنقسم إلى أجزاء لا تتجزئ ولا توجد بينها رابطة عضوية حتى يستطيعوا بين ذلك إضافة رابط خارجي المتمثل في الإرادة الإلهية. وأما عند الفلاسفة فكان الجسم كم متصل يتكون من مادة مشتركة وصورة بناء على التصور الأرسطي ، فلا مكان للتدخل الخارجي هناك .

(٣) أ ، ز: لا ينفك عن الآخر . (٤) أ ، ز: لا يقبل .

(٥) هذا هو أقوى شبههم في إثبات قدم العالم وقد أورده الإمام الغزالي في مقدمة أدلتهم في إثبات قدم العالم ، في صدد مناقشته لشبهات الفلاسفة . انظر تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ٩٠.

(٦) أ: بدون (لم) . (٧) أ ، ز: وتتصل ، وما أثبته من «ص».

مسبوق بالمادة فإنه فرع الإيجاب وقد أبطلناه . وقد يجاب عن الثانى[1] بعد[2] النقض[3] بالحوادث اليومية باختيار الشق الأول ومنع بطلان التخلف المذكور في المختار ، وقد يختار الشق الثاني ويلتزم التسلسل في تعلق الإرادة لكونه من الأمور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها في وقت معين من غير احتياج إلى سبب لما مر ، وقد يجوز استناده إلى نفس الإرادة بناء على جواز التخلف في المختار كما مر .

وذهب المليون[4] إلى أن الأجسام كلها من العناصر والأفلاك محدثة بذواتها وصفاتها لوجوه . الأول : أنها لا تخلو[5] عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث . أما الصغرى فلأنها لا تخلو[6] عن الأعراض وهي حادثة لما أنها لا تبقى[7] زمانين على[8] أنها لا تخلو[9] عن الكون في الحيز فإن كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهي ساكنة وإلا فمتحركة وكل منهما حادث لاقتضاء ما هيتهما المسبوقية بالغير ، والأزلية تنافيها[10] على أن جزئيات الحركة حادثة ضرورة واتفاقا ، والمطلق لا يكون إلا في ضمنها فيكون[11] حادثا[12] أيضا . وأما الكبرى فلأنها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث .

والثاني : أنها لو كانت قديمة لزم أحد الأمرين إما قدم الكون الواحد أو ثبوت أكوان غير متناهية وكلاهما باطلان . أما الملازمة فلأنه لابد للجسم من كون في حيز فإن كان غير مسبوق بكون آخر فهو الأمر الأول وإلا يلزم الثاني . وأما بطلان اللازم أما الأول[13] فبالضرورة وأما الثاني فببرهان التطبيق .

والثالث : أنا[14] قد بينا أنها فعل الفاعل المختار فتكون حادثة إذ القديم لا يستند إلى المختار . والرابع : أن الحوادث تقوم[15] بها والقديم لا يكون كذلك

---

(١) أول ق ٣٨ في أ .　(٢) أ: بدون (بعد) .　(٣) أ: بالنقض .

(٤) أ : الإلهيون . كلمة «مليون» تعني أهل الإسلام واليهودية والنصرانية ، وهم جميعا قائلون بحدوث العالم. يقول الفيلسوف الإسرائيلي موسى بن ميمون «ولا شك أن ثمة أشياء تعمنا ثلاثتنا ، أعني اليهود والنصارى والإسلام ، وهو القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات ... ووجدت طريقة المتكلمين كلها طريقا واحدا بالنوع ، وإن اختلفت أصنافه». انظر دلالة الحائرين لموسى بن ميمون: ١٨٥ ، ١٨٦.

(٥) أ: لا يخلو .　(٦) أ: لا يخلو .　(٧) أ ، ز: لا يبقى .

(٨) ز: عن .　(٩) أ: يخلو .　(١٠) أ ، ز: ينافيها ، وما أثبته من «د».

(١١) ز: فتكون .　(١٢) أ ، ز: حادثة .　(١٣) أول ق ٤٤ في ز.

(١٤) ز: أنه .　(١٥) أ ، ز: يقوم ، وما أثبته من «د» .

كما بين في موضعه . واعلم أن هذه الوجوه كلها مدخولة كما لا يخفى على من له دراية[1] في الصناعة .

فالأولى[2] عندي[3] أن يقال إن فاعليته تعالى إما أن تكون أزلية أو حادثة بالنسبة إلى جميعها أو تكون أزلية بالنسبة إلى البعض حادثة نظرا إلى البعض الآخر ،

---

(١) أ: درية . (٢) أ ، ز: فأولى ، وما أثبته من «د» و «ص» .

(٣) ولقد دار حول موقف الخيالي من قضية حدوث العالم نقاش بين عالمين جليلين؛ هما الدكتور سليمان دنيا رحمه الله متكلم مصر وفيلسوفها والشيخ أبو محمد باوا مسليار المليباري متكلم الهند ومحدثها حفظه الله . حيث قرر الدكتور أنه «قد قال به ـ قدم العالم ـ بعض علماء الشريعة والحديث مثل ابن تيمية ... وجوز القول به أيضا بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام» (هما الخيالي وعبد الحكيم) . ثم يحكي عن حاشية الخيالي على شرح العقائد اعتراض الخيالي ، وهو في الحقيقة ليس للخيالي ، بل هو للآمدي ، وقد هاجمه ـ الآمدي ـ الكثيرون (مثل الحافظ الكبير في شرح النونية ورقة: ٤٥) ووصفوه بأنه إغراق في الفلسفة لهذا السبب ـ على أحد أدلة حدوث العالم «ثم جاء عبد الحكيم دون أن يعقب على الخيالي ، الأمر الذي يدل أيضا على تجويز عبد الحكيم للقول بقدم العالم» ومن هنا كان استنباط الدكتور بأن الخيالي كان قد جوز القول بقدم العالم .

وقد رد عليه الشيخ بما يلي: أما ابن تيمية فلما حمل «الرحمن على العرش استوى» ونحوه على الظاهر وخالف جميع أهل السنة؛ المفوضين والمؤولين لزمه ما لزمه ، فلا اعتبار بقوله في هذه المسئلة. وأما الخيالي فلأن الاعتراض على الدليل بل إبطاله لا يستلزم إبطال المدلول كما هو مقرر في محله ، ولذلك لم يعقب عليه عبد الحكيم. وكان الشيخ ـ وهو لم يطلع على شرح الخيالي هذا فيما أرى- مصيبا في رده آنذاك ، ثم أطلعنا الله سبحانه وتعالى على كلام الخيالي هذا وعرفنا أن القول بقدم العالم ليس من مذهب الخيالي في شيء . انظر غاية المرام للآمدي: وملا أحمد على شرح العقائد: ٧٧/١ وتعليق الدكتور سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة (٣٠٨) ورسالة الشيخ باوا مسليار الويلتوري المليباري المسماة بـ«تحريك الرغبة إلى الحكمة من الطلبة»(مخطوطة ورقة ٢). وليس الشيخ المليباري هو الوحيد الذي رد على الدكتور سليمان دنيا ، بل رد عليه الدكتور عبد الشافي إبراهيم ردا موسعا ، لكن بأسلوب آخر ، وذلك في رسالة الدكتوراه له بعنوان«عبد الحكيم السيالكوتي وجهوده في علم الكلام» صـ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، وانظر أيضا سقوط ما قرره صاحب الأسس المنهجية: صـ٦٣ متابعا للدكتور دنيا. هذا ويذكر أن الدكتور سليمان دنيا قد رجع في تحقيقه على «ميزان العمل»:صـ ١٣٨ عما قرره في تحقيقه على «تهافت الفلاسفة».

والأكثر من هذا كله إثارة ودهشة هو أن هذا الخيالي نفسه كان ممن ذهب إلى تكفير الفلاسفة صراحة لسبب قولهم بقدم العالم ، لأن اعتقاد حدوث العالم من ضروريات الدين عنده ـ كما هو عند أهل الحق جميعا ـ وهذا واضح وجلي من كلامه في أواخر الحواشي النسفية ، والعجب أن الدكتور سليمان دنيا ـ هو من هو في كثرة الاطلاع - كيف لم يطلع على كلام الخيالي كما أن الشيخ أبو محمد أيضا قد تغافل عن هذه النقطة ـ التي لو تذكرها لقرت عيناه ـ في معرض هجومه على الدكتور دنيا. ونفس الشيء ـ تكفير الفلاسفة ـ ينطبق على عبد الحكيم أيضا حيث لم يعترض على الخيالي ولم يعقبه (إن كان عدم التعقيب دليلا على القبول والاعتراف كما بنى عليه الحكمَ الدكتور سليمان دنيا) .

ويُبطِل الأولَ لزومُ انتفاء الحوادث اليومية ، والضرورة شاهدة بثبوتها كما يعترف به الخصم ، ويبطِل الثالثَ لزومُ الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب . ولا يذهب عليك أن الوجه تقديم هذا المبحث[1] على مباحث الذات والصفات وكان المحقق قدمها عليه نظرا إلى مامر بل لتقدمها بالشرف .

* * *

(١) ز: البحث .

الفصل السابع

في إبطال القول بالعلية

قال: لِلْعُلْوِ بِالسُّفْلِ رَبْـطٌ لاَ بِتَعْلِيـلِ إِذْ قَدْ يَـدُورُ مَـدَارٌ بَـلْ مُضـاَفَانِ

أقول : هذا إشارة إلى رد ما عليه المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركة الأفلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا . وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما[1] مع ما لتلك الكواكب من الأوضاع في البروج كما نشاهد في الفصول الأربعة وتأثيرات الطوالع . فعلى هذا ينبغي أن يجاب بمنع إفادة الدوران العلية [2] سيما إذا دلت البراهين القطعية على خلافه . ويمكن أن يكون ما ذكره المحقق إشارة إلى هذا على معنى أنكم قد أثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلية سيما إذا وجد فيه التخلف كما في التوأمين فإن أحدهما قد يكون في غاية الشقاوة والآخر[3] في غاية السعادة ، وأما التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وإنه لا[4] يوجب التغير في الأحكام باتفاق فيما بينكم . إلا أن الأنسب حينئذ أن يقول « إذ قد يدور[5] داير مكان المدار» ولا يوجد للترقي وجه أصلا . فالظاهر أنه أراد إبطال[6] إفادة الدوران علية للمدار بتعاكس الحال فيه فإنه قد يكون المدار دائرا سيما في المضافين فيلزم مما[7] ذكروه منهما أن يكون كل منهما علة للآخر وإنه باطل قطعا .

---

(١) ز: وغدوا .

(٢) وهذا البحث له علاقة وثيقة بمبحث صفة القدرة وعمومها انظر هناك فيما سبق .

(٣) ز: والأخرى .

(٤) ز: بدون (لا) .

(٥) أ:بدون(يدور) .

(٦) أول ق ٣٩ في أ .

(٧) أ: ما

الباب الثاني

في النبوات

الفصل الأول

في تعريف النبي

قال : اللهُ أَرْسَلَ فِينَا بِالْهُدَى[1] رُسُــلاً مُصَــــدِّقِينَ بِآيــــاتٍ وَتِبْيَــــانِ

أقول: لما فرغ عن مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات[2].
والنبي إنسان مبعوث من الحق إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، وكذا الرسول وقد يخص[3] بمن له كتاب وشريعة فيكون أخص . ورد بأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يزيد عدد الرسل على عدد الكتب وليس[4] كذلك على ما ورد في الحديث ، فقيل[5] هو من له كتاب أو نسخ لبعض الشريعة السابقة ، والنبي قد يخلو عنه كيوشع عليه السلام . ورده المصنف[6] بأن إسماعيل عليه السلام كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا لشريعة إبراهيم عليه السلام كما نص به القاضي[7] .

---

(١) ز: بدون (بالهدى) .

(٢) انظر لمزيد من الدراسة كتاب التوحيد: ١٧٦ ، إشارات المرام: ٣١١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، شرح المقاصد: ٢٦٨/٣ .

(٣) ز: وقد يخصص . (٤) أول ق ٤٥ في ز . (٥) ز: وقيل .

(٦) من هنا يتبين أن المراد بـ«المولى الأستاذ» الوارد في حاشيته على شرح العقائد النسفية هو أستاذه المولى خضر بيك رحمه الله كما صرح به شجاع الدين الرومي في تعليقته على حاشية الخيالي في حين أن عبد الحكيم سكت عن هنا . هذا وأنا لا أعرف من أين ينقل الخيالي هذا الرد المنسوب إلى خضر بيك ولم يصرح به الخيالي في كلا الموضعين ، ولعله في مؤلف له غير هذه القصيدة والله أعلم . انظر حاشيته على شرح العقائد: ٥٤/١ ، حاشية شجاع الدين الرومي على الخيالي: ٢٦١/٢ .

(٧) هو القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن على البيضاوي ، من أعيان الشافعية والأشعرية ، قيل إنه ولد في عام ٥٨٥ هـ ، وتوفى سنة ٦٨٥ هـ/١٢٨٦ م . من أهم مؤلفاته أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير ، منهاج الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه ، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار في الكلام والفلسفة . انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد: ٣٩٢/٥ ، ٣٩٣ ، الأعلام للزركلي: ٢٤٨/٤ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢٦٦/٢ ، ٢٦٧ . والنص المذكور هنا في كتاب التفسير له في سورة الحج .

والظاهر أن المراد أن الرسول[1] من كان له أحكام مخصوصة ولعل المراد باتباع إسماعيل شريعة إبراهيم عليه السلام أنه لم ينسخ شيئا من أحكامه وذلك لا ينافي اختصاصه بأحكام أخر غير متحققة في شريعته أو يوافق شرعه لشريعته في متعلقات الأحكام وكمياتها وأنه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه . وأراد بالآيات والتبيان[2] المعجزات ، فإنها[3] من حيث إنها[4] علامة دالة بطريق العادة على تصديق الله تعالى إياهم تسمى آيات ، ومن حيث إنها تبين وتوضح أمر النبوة تسمى[5] تبيانا .

* * *

(١) ز: بدون (أن الرسول) .

(٢) ز: والبينات .

(٣) أ ، ز: فإنهما ، وما أثبته من « ص» .

(٤) أ: إنهما .

(٥) أ ، ز: يسمى .

الفصل الثاني

في المعجزة

المبحث الأول

تعريف المعجزة

وهي[1] في الاصطلاح عبارة عن أمر خارق للعادة يظهره[2] الله تعالى بمجرد إرادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه . فيجب أن يكون خارقا للعادة لا يمكن معارضته إذ لا دلالة على الصدق لغيره ، وفعلا لله[3] تعالى إذ لا تصديق بما ليس من قبله ، وفيه نظر ، وأن يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له . والظاهر أن الظهور على متبعيه كاف[4] في صدقه ، وإلى هذا يشير قول من قال إن

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي: ١٧٠-١٧٤ ، الإرشاد: ١٢٦-١٢٩ ، تبصرة الأدلة: ٤٦٨-٤٨٠ ، أبكار الأفكار: ١٧/٤-٢٦ ، شرح المواقف: ٢٤٦/٨-٢٥٤ ، شرح المقاصد: ٢٧٣/٣-٢٨٠ ، شرح العقائد: ١٨٨/١ ، ١٨٩ ، حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين على شرح العقائد: ٨٣/٢ . هذا وقد أفرد ابن تيمية مؤلفات خاصة ـ مثل «كتاب النبوات» و«العقيدة الإصفهانية» و«الفرقان بين أولياء الشيطان وأولياء الرحمن» - لبيان موقفه الخاص من قضايا النبوات ، خاصة المعجزة ، يشن فيها الهجوم على الأشاعرة ويتبنى كثيرا من أصول المعتزلة ناسبا إياها إلى السلف الصالح ـ وهم منها براء ـ كعادته المعروفة .

(٢) أ: ويظهره ، ز: ويظهر ، وما أثبته من «ص» ومما نقله الكليسي عن كلام الخيالي في خير القلائد: ٩٩ .

(٣) ز: فعل الله .

(٤) ز: كان .

كرامات الأولياء[1] معجزات للأنبياء فليتدبر . وأن يوافق[2] لدعواه ، وإلا لم يدل على صدقه ، وأن لا يكون قبل الدعوى إذ لا يعقل التصديق قبلها وفيه تأمل .

* * *

المبحث الثاني

النبوة والمعجزة عند الفلاسفة

وقالت الفلاسفة لا يمكن ظهور المعجزة[3] على يد كل أحد بل لابد لإظهارها من استعداد المحل ، وتنقسم على ثلاثة أقسام ؛ فعل وترك وقول . أما الفعل فكإحداث رياح وزلازل وخرق وغرق[4] وإهلاك أشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة وانفجار الينابيع من الأحجار والأصابيع ، ولا بعد في ذلك ، فإن علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباع ؛ بل بالتدبير والتصرف مع أنها[5] تؤثر فيه بتصوراتها وإراداتها ، فيجوز أن يحصل لبعض النفوس البشرية من القوة بحيث ينقاد له[6] هيولي عالم العناصر انقياد بدنه لنفسه على وجوه شتى وأنحاء مختلفة ، فيتصرف في ذلك تصرفها فيه .

---

(١) الأولياء: جمع «ولي» ، هو ـ كما عرفه السعد في شرح العقائد: ١٩٤/١- «العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات ، المجتنب عن المعاصي ، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات» ، والولاية نوعان ؛ ولاية عامة مكتسبة : تتمثل في امتثال المأمورات واجتناب المنهيات، وولاية غير مكتسبة :وهي العطايا الربانية كالعلم اللدني ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك كما حققه الإمام الباجوري في شرح الجوهرة: ٢١١ .

(٢) أ: وأن لا يوافق . (٣) ز: بدون (المعجزة) . (٤) ز: حرق .

(٥) أ ، ز: أنه ، وما أثبته من «م» و«ص».

(٦) أ ، ز: معادله ، وما أثبته من «ص» .

وأما الترك فكالإمساك عن الأكل والشرب برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله وذلك لانجذاب نفسه عن العلائق البدنية والكدورات الطبيعية لصفائها في أصل فطرتها إلى عالم القدس فيشتغل عن تحليل المواد البدنية فلا يحتاج إلى البول ، وقد يحصل قريب من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات البشرية بضرب من المجاهدة وأنواع الرياضة ، وهذا كما في المرضى ، فإن نفوسهم لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الرديئة تشتغل عن تحليل المواد المحمودة فيمسك عن القوت[1] ، بل هو أولى في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الأعلى لتحلل رطوبات المرض بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج وتحقق السكون البدني في المتوجه بسبب ترك القوى[2] أفاعيلها عند متابعتها النفس بل لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لتحليه بالأنوار القدسية الربانية ما يقوم مقام الغذاء . وأشار إليه خاتم الأنبياء « لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني »[3] .

وأما القول فكالإخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث لا يهتدي إليها عقول العقلاء وفحول الأذكياء ، وقد يشاهد حينئذ الملائكة مصورة بصور المحسوسات ويسمع كلامهم وحيا[4] من الله تعالى كما يشاهد[5] النائم في نومه أشخاصا يكلمونه بكلام دال على معان متحققة في الواقع . فالنبي عندهم من اجتمع فيه هذه الخواص الثلاثة بها يمتاز عن الغير .

* * *

---

(١) ز: الفوات ، أول ق ٤٠ في أ .

(٢) أول ق ٤٦ في ز .

(٣) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب الصوم ، ما جاء في كراهية الوصال ، عن أنس:٣/١٤٨ ، رقم (٧٧٨) وأحمد في مسنده عن أبي هريرة: ٢/٢٢٨ ، رقم (٧١٦٢) .

(٤) أ: وحياء .

(٥) ز: نشاهد .

الفصل الثالث

في شبهات المنكرين للبعثة والرد عليها

قال: لِحَاجَةِ الْخَلْقِ فِي حُكْمِ الْعُقُولِ إِلَى مُتَمِّمٍ وَكَذَا فِي عِلْمِ أَدْيَانِ

أقول : المنكرون للنبوة طوائف[١] الأولى من حكم باستحالتها لذاتها لأن من ألقى إلى النبي الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يراه كل من حضر حال الإلقاء وإن كان روحانيا استحال منه إلقاء الوحي بطريق التكلم . والجواب أنه يجوز أن يكون جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته على الحاضرين وأن يكون روحانيا يصدر منه الكلام ، وما ذكر[٢] من أن سبب حدوث الصوت الذي هو جنس للكلام قرع عنيف أو قلع عنيف وهما لا يتصوران في الروحانيات فممنوع . فلو سلم فلم لا يجوز أن يكون له سبب آخر لكونه واحدا بالنوع ويجوز تحليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة .

الثانية : من قال بإمكانها إلا أنه حكم باستحالة التكليف الذي هو لازمها لأن الفعل الذي تعلق التكليف به إن تعلق علم الله بوقوعه[٣] كان واجبا وإن تعلق بعدمه يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء من الممتنع[٤] والواجب ، فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق وإنه ممتنع . والجواب بعد تسليم أن لتعلق العلم بالشيء مدخلا في وجوب ذلك الشيء أو امتناعه[٥] وسلب القدرة والاختيار عنه أن التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع ، وإنما الكلام في الممتنع لذاته .

---

(١) لمزيد من البحث انظر أصول الدين للبغدادي: ١٥٤-١٥٦ ، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤١٧-٤٤٥ ، الأربعين في أصول الدين للرازي: ٧٥/٢ ، ٧٦ ، النبوات للرازي: ٧٩-١٤ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٣٠/٤-٦٦ ، غاية المرام له: ٣٢٠-٣٤ ، شرح المواقف للجرجاني: ٢٥٥/٨-٢٦٧ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢٧٠/٣-٢٧٣ .

(٢) أ: وما ذكره .

(٣) أ ، ز: لوقوعه ، وما أثبته من «ص» .

(٤) أ: بدون (الممتنع و) .

(٥) ز: وامتناعه .

الثالثة : من قال بامتناع خوارق العادات والمعجزات وإلا لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا وتولد الشيوخ بلا أب وأم إلى غير ذلك مما يجزم[1] العقل بانتفائها وعدم وقوعها . والجواب أن الجزم بعدم وقوعها[2] لا ينافي إمكانها في أنفسها كعدم الجسم المعين في الحيز المعين فإنه يمكن بدل حصوله فيه مع الجزم به جزما مطابقا للواقع .

الرابعة : من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه . الأول : أنها يحتمل أن تكون[3] من فعل نفسه ويعجز عنها غيره بمخالفة نفسه لما عداه من النفوس البشرية أو لمزاج خاص لبدنه[4] هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى على فعل خاص يعجز عنه غيره أو لكونه فايقا في السحر على أبناء عصره بحيث لا يأتون بمثله أو لاختصاصه بمعرفة طلسم أعني تمزيج القوى السماوية الفعالة[5] بالقوى الأرضية المنفعلة فإنها أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار يعجز[6] عن مثلها غيره أو لخاصية فيه إذ لا شك أن لبعض المركبات العنصرية خواص تستتبع[7] آثارا عجيبة كالمقناطيس الجاذب للحديد والكهرباء للتبن والحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل[8] بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر فإنه مشهور بين الأتراك . فيجوز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يده تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بتركيبه دون غيره .

---

(١) ز: لا يجزم .
(٢) أ: بعد الوقوع .
(٣) أ ، ز: يكون .
(٤) أول ق ٤٧ في ز .
(٥) أ: الفعالية .
(٦) أ ، ز: ويعجز ، وما أثبته من «ص» .
(٧) أ ، ز: ليستتبع ، وما أثبته من «م» . أول ق ٤١ في أ .
(٨) أ ، ز: لم يزل ، وما أثبته من «م» .

الثاني : أنها يحتمل أن تكون[1] مستندة إلى بعض الروحانيات أو إلى الاتصالات الكوكبية لكونه ممن أحاط من علم النجوم مالا يحيط به غيره فاطلع على اتصال لا يقع مثله إلا في أزمنة متطاولة ويستتبع أمرا غريبا فاتخذه هو معجزا لنفسه[2] .الثالث : أنها يحتمل[3] أن تكون[4] كرامة لا معجزة فلا يوجد له دلالة على الصدق . الرابع : يجوز أن لا يقصد بها التصديق إذ لا غرض في فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره . الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يقبح ذلك عندكم عقلا إذ لا يقبح منه شيء ولا سمعا وإلا لدار .

السادس : يحتمل أن لا يكون التحدي بالغا لمن هو قادر على المعارضة لنبوه[5]عنه في بعض النواحي والأقطار أو بتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعي لينال من دولته حظا وافرا . السابع : لعلهم استهانوا به أولا ، فظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه وخافوه آخرا لشدة شوكته[6] واهتموا بما يحتاجون إليه في معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته . الثامن : يحتمل أنها قد عورضت ولم يظهر لمانع أو أظهر ثم أخفاه أصحابه وأتباعه وطمسوا آثاره بحيث انمحي بالكلية .

ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق أصلا . والجواب إجمالا أن الاحتمالات العقلية لا تنافي[7] حصول العلم العادي كما مر . وأما الأجوبة عنها[8] على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات .

---

(١) أ ، ز: يكون ، وما أثبته من « م » .

(٢) أ ، ز: لنفس ، وما أثبته من « ص » .

(٣) ز: لا يحتمل .

(٤) أ ، ز: يكون ، وما أثبته من « م » .

(٥) بمعنى لبعده كما يوجد بين سطري « م » . وما في أ: لنبوة ، وفي ز: لثبوت ، وما أثبته من « م ».

(٦) ز: وخافوا آخرا لشدة وشوكته .

(٧) أ ، ز: ينافي ، وما أثبته من « م » .

(٨) أ: زيادة (وأما الأجوبة عنها) .

الطائفة الخامسة : من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها[1] إلا بالتواتر[2] ، وهو لا يفيد العلم لأن شرطه استواء الطرفين والوسط ولا سبيل إلى العلم بوقوعه[3] . ورد بأن تحقق المشروط في نفس الأمر إنما يتوقف على وقوع شرط فيها لا على العلم بوقوعه فإذا تحقق التواتر في نفس الأمر لتحقق شرطه فيها يحصل العلم الضروري فينا وإن لم نعلم وقوع شرطه . نعم[4] قد يحصل العلم به بعد ذلك .

الطائفة السادسة : من قال[5] بإمكان البعثة ومنع وقوعها . قالوا إنا قد تتبعنا جميع الشرائع والأديان فوجدناها مشتملة على ما لايوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها[6] ليست من عند الله تعالى . وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيجاب تحمل[7] مشقة الجوع والعطش في مدة متطاولة وإيجاب زيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض مع تماثلها إلى غير ذلك . والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح لعل[8] هناك حكما ومصالح استأثر الله تعالى بالعلم بها وحده ، على أن في التعبد بما لا يعلم النفس حكمته تطويعا للنفس الأبية وزيادة ابتلاء لها وكل منهما لا يخلو عن حكمة ومصلحة .

السابعة : من قال بإمكان البعثة ، ونفي الاحتياج إليها . لأن ما جاء به النبي إما أن يكون حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل ويفعله وإن لم يكن نبي ، وإما أن يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه[9] وإن جاء به النبي ، وما لا يحكم فيه العقل بحسن وقبح يفعل لدى الحاجة ويترك[10] عند عدمها فلا حاجة إلى النبي .

---

(١) أ ، ز: لمن له شاهدها ، وما أثبته من «م» و «ص» .

(٢) أ: بالمتواتر .

(٣) أول ق ٤٨ في ز .

(٤) أ: بدون (نعم) .

(٥) ز: طال .

(٦) أ ، ز: أنه ، وما أثبته من «ص» .

(٧) أ: بدون (تحمل) .

(٨) أ: بدون (لعل) .

(٩) ز: فتركه .

(١٠) أول ق ٤٢ في أ .

والجواب بعد تسليم فائدة الحسن والقبح ما أشار إليه المحقق من أن العقول قد تكون قاصرة في أحكامهم[1] الدينية والدنيوية فيرشدهم النبي ﷺ إليها ويتم أمورهم فيها .

قال: لَوْلاَهُ لَمْ يَنْتَظِمْ أَمْـرُ الْمَعَـادِ وَلاَ أَمْـرُ الْمَعَـاشِ لإِيثَـارٍ وَعُـدْوَانِ

أقول : يعني أن[2] فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر ، بل لها فوائد أخر . وحاصلها إصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغي ، ولهذا ذهب المعتزلة إلى وجوبها على الله تعالى لكونها لطفا وصلاحا للعباد ، وأوجبتها الفلاسفة[3] أيضا لكونها سببا للخير العام المستحيلِ تركُه في العناية الإلهية ووافقهم جماعة من علماء ما وراء النهر[4] وقالوا إنها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل أن لا توجد[5] لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر .

* * *

---

(١) ز: أحكام .

(٢) أ: بدون (أن) .

(٣) لا يلتفت إلى كلام الفلاسفة في باب النبوات لأنهم قائلون بأن النبوة مكتسبة .

(٤) انظر في رأيهم تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٤٥٣ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، شرح العقائد للتفتازاني مع حاشية الخيالي: ١/١٨٧ ، وانظر استنكار السعد لرأي هؤلاء العلماء في شرح المقاصد: ٣/٢٦٩ ، ٢٧٠ وممن استنكره أيضا العلامة فضل الرسول البدايوني الهندي (في المعتقد المنتقد: ٩٨) إلا أن شارحه الإمام أحمد رضا لم يعجبه صنيعه فحاول حمل كلام هؤلاء الحنفية على محمل حسن ونفى أن يكون «وجوبـ»هم وجوبا اعتزاليا أو فلسفيا؛ بل هو بحمد الله – على حد تعبيره – وجوب سني حنفي حنيفي . انظر شرح الإمام أحمد رضا الهندي على المعتقد المنتقد: ٩٨ – ١٠٥ .

(٥) أ ، ز: يوجد ، وما أثبته من « ص » .

الفصل الرابع

في إثبات رسالة محمد ﷺ

المبحث الأول

في طريقة جمهور المتكلمين

قال: مُحَمَّدٌ أَفْضَلُ الرُّسُلِ الَّذِي سَمِعُوا   تَصْدِيقَهُ مِنْ جَمَادَاتٍ وَذِئْبَانِ

أقول: لما فرغ من إثبات النبوة عموما شرع في إثبات[1] نبوة محمدﷺ خصوصا[2]، وبيان كونه أفضل الأنبياء والرسل. أما الأول فهو أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة في يده وكل من كان كذلك فهو نبي. أما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها.

وأما[3] إظهار المعجزة فأنواع؛ منها كلام الجمادات، قال ابن عمر «كنا مع النبي ﷺ في سفر فأقبل أعرابي فلما دنى قال له النبي ﷺ أين تريد قال أتوجه إلى أهلي قال له ﷺ هل لك من خير[4] قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله فقال له الأعرابي هل لك من شاهد قال أجل

---

(١) أول ق ٤٩ في ز.

(٢) انظر في هذا الموضوع الإرشاد للجويني: ١٣٧-١٤٣، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٤٦ وما بعدها، تبصرة الأدلة للنسفي: ٤٨١-٥٣٥، المحصل للرازي: ٢٠٨ وما بعدها، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣١٧-٣٢١، غاية المرام للآمدي: ٣٤١-٣٦٠، أبكار الأفكار له: ٤/٦٧-١٤٢، شرح المواقف للجرجاني: ٢٦٧-٢٨٨، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/٢٨٦-٣٠٧، شرح العقائد مع الخيالي: ١٨٩، ١٩٠.

(٣) أ: أما.

(٤) لفظ الحديث (هل لك في خير).

هذه الشجرة . فدعى بها رسول الله ﷺ وهي على شط الوادي[١] ، فأقبلت[٢] تخد الأرض خدا حتى قامت بين يدي رسول الله وشهدت[٣] له بالنبوة ورجعت إلى منبتها وآمن الأعرابي»[٤] . وقال أنس « كنا مع رسول الله فأخذ كفا من الحصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح في يده ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا فأخذوا واحدا بعد واحد فلم تسبح »[٥] . وقال[٦] جعفر[٧] ابن محمد الصادق عن أبيه الباقر عن جابر أنه قال « مرض رسول الله ﷺ فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب »[٨] . وقد سلم عليه الحجر وشهدت الشاة المسمومة بسمها في يوم الخيبر[٩] .

---

(١) وفي لفظ الحديث (وهي بشاطئ الوادي) .

(٢) أ: فأقبل .

(٣) أ: وشهد .

(٤) أخرجه الدارمي في سننه ، كتاب المقدمة ، باب ما أكرم به الله نبيه ، عن ابن عمر: ٢٢/١ ، رقم (١٦) بلفظ قريب جدا من هذه الرواية ، وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير: ٤٣١/١٢ ، ٤٣٢ .

(٥) أورده القاضي يوسف بن إسماعيل النبهاني في كتابه حجة الله على العالمين ، باب تسبيح الحصى والطعام: ٤٤٧ ، ثم عزاه لابن عساكر ، وأورده الحافظ ابن حجر بلفظ متقارب « تناول رسول الله ﷺ سبع حصيات فسبحن في يده . . . » في فتح الباري: ٥٩٢/٦ ، رقم (٣٣٨٦) ، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة ، باب ما جاء في تسبيح الحصيات في كف النبي ﷺ ثم في كف بعض أصحابه ، عن أبي ذر بلفظ قريب جدا من هذه الرواية: ٤٦/٦ .

(٦) أ : فقال .

(٧) هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ﵃ الملقب بالصادق ، لأنه لم يعرف عنه الكذب قط ، كان من كبار علماء التابعين ، وله منولة رفيعة في العلم .أخذ عنه جماعة ، منهم الإمام أبو حنيفة ، ومالك ، ولد بالمدينة عام ٨٠ هـ وتوفى بها سنة ١٤٨ هـ . وقد تكلم فيه ابن تيمية كعادته مع أهل البيت ، ورد عليه الدكتور محمود السيد صبيح ردا مشفوعا بالأدلة في كتابه القيم أخطاء ابن تيمية في حق رسول الله ﷺ وأهل بيته (١٣٠-١٣٤) وانظر أيضا وفيات الأعيان: ١٠٥/١ والأعلام للزركلي: ١٢٦/٢ .

(٨) أورده الحافظ ابن حجر في الفتح: ٥٩٢/٢ ، وأورده النبهاني في حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين: ٤٤٧ .

(٩) حديث شهادة الشاة المسمومة أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الهبة وفضلها، رقم (٢٤٧٤)، ومسلم في صحيحه ، كتاب السلام ، باب السم ، عن أنس ، رقم (٢١٩٠) ، وأبو داود في سننه، كتاب الديات ، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات أيقاد منه: ٣٠٧/٦ ، وانظر للمزيد دلائل النبوة للبيهقي :٢٥٦/٤-٢٦٤ .

ومنها كلام الحيوانات العجم . روى أبو سعيد الخدري «أن راعيا يرعى غنما له فوثب عليه ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين[1] الذئب والشاة واسترجعها فأقعى على ذنبه وقال للراعي أما تتقي الله تحول بيني وبين رزقي الذي[2] ساقه الله إلي فقال الراعي العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس ، فقال الذئب ألا أحدثك بأعجب من ذلك ، هذا رسول الله[3] يحدث الناس بأنباء ما قد سبق ، فأخذ الراعي الشاة إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك فقال صدق ، إن من اقتراب[4] الساعة كلام السباع»[5] . وروت أم سلمة «أن النبي ﷺ كان يمشي في الصحراء فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فإذا بظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت أدن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك[6] فقالت إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما[7] وأرجع[8] . فقال أتفعلين[9] ذلك؟ فقالت: إن لم أفعل فعذبني[10] الله عذاب[11] العشار ، فأطلقها فذهبت وأرضعت[12] أولادها[13] ورجعت. فأوثقها رسول الله ﷺ فانتبه الأعرابي فقال: يا رسول الله ألك حاجة؟ قال: نعم ؛ تطلق هذه الظبية فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وقد شهدت عنده ببراءة صاحبها من السرقة والذي بعثك بالكرامة[14] يا رسول الله إن هذا ما سرقني ولا ملكني[15] أحد سواه»[16] .

---

(١) أ: بدون (اراعي بين) .
(٢) أ: بدون (الذي) .
(٣) ز: بدون (الله) .
(٤) أ: اقترب .
(٥) أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة ، باب فمنه كلام الذئب: ٣١٨ ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ، كتاب علامات النبوة ، باب إخبار الذئب بنبوته: ٢٦١/٨ وعزاه إلى أحمد ، ورجاله رجال الصحيح ، وأخرجه أحمد في المسند ، مسند أبي سعيد الخدري: ٨٣/٣ ، ٨٤ ، وانظر أيضا دلائل النبوة للبيهقي: ٤١/٦ .
(٦) أ: جاءتك .
(٧) أ: فأرضعها .
(٨) أ: بدون (أرجع) .
(٩) أ: أ تفعل ، ز: أ تفعلي .
(١٠) ز: فيعذبني .
(١١) أ:بدون (عذاب).
(١٢) أول ق ٤٣ في أ .
(١٣) أ: بدون (أولادها) .
(١٤) أول ق ٥٠ في ز .
(١٥) ز: وما ملكني .
(١٦)أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة ، باب ذكر الظبي والضب ، عن زيد بن أرقم: ٣٢٠ ، وعن أنس بن مالك : ٣٢١ والبيهقي في دلائل النبوة عن أبي سعيد: ٣٤/٦ ، وعن زيد بن أرقم: ٣٥/٦ والطبراني في المعجم الكبير: ٣٣١/٢٣ ، ٣٣٢ رقم (٧٦٣) . وقال الباجوري (في شرح الجوهرة: ٢٣١):إنه موضوع لا أصل له .

وقد اشتكت إليه النوق عن أصحابها من قلة العلف[1] . واعلم أن كلمة « من » في قوله « من جمادات وذئبان » إن حملت على التبعيض فلا إشكال لكن العبارة تأبى عنه فينبغي أن يراد بالتصديق ما يعم التصديق الحقيقي وما يجري مجراه على سبيل التغليب أو العموم في المجاز كما في الذئبان .

ثم إن دلائل النبوة لا تقتصر[2] على ما ذكر بل لها أنواع وأفراد أخر وذلك كالنور الذي يظهر في جبين آبائه إلى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا[3] واضعا إحدى يديه على عينيه والأخرى على السرة وكخاتم النبوة بين كتفيه[4] وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط[5] وكرؤيته[6] من خلفه كما يرى من قدامه[7] وكونه مستجاب الدعوة[8] وكخرور الأوثان والأصنام سجدا ليلة ولادته وكسقوط

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، مسند الشاميين ، من حديث يعلى بن مرة: ١٧٣/٤ .

(٢) أ ، ز: يقتصر ، وما أثبته من « ص » .

(٣) انظر في هذا البداية والنهاية للحافظ ابن كثير: ٢٤٦/٢ ، ٢٤٧ .

(٤) حديث خاتم النبوة أخرجه الكثيرون منها ما في صحيح البخاري ، كتاب الوضوء ، باب استعمال فضل وضوء الناس: ٨١/١ ، رقم (١٨٧) ، وفي كتاب المناقب ، باب خاتم النبوة:١٣٠١/٣ ، رقم (٣٣٤٨) ، وفي كتاب المرضى ، باب من ذهب بالصبي المريض: ٢١٤٦/٥ ، رقم (٥٣٤٦) ، وفي كتاب الدعوات ، باب الدعاء للصبيان: ٢٣٣٧/٥، رقم (٥٩٩١) كلها عن السائب بن يزيد . وفي صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب إثبات خاتم النبوة: ١٨٢٣/٤ ، رقم (٢٣٤٥) عن السائب ، وفي نفس الكتاب والباب عن عبد الله بن سرجس: ١٨٢٣/٤ ، رقم (٢٣٤٦) . وأخرجه الترمذي في سننه ، كتاب المناقب: رقم (٣٦٣٨ ، ٣٦٤٣) .

(٥) أ: بدون (عند الوسيط) .

(٦) أ: وكرؤية .

(٧) أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ : ١٦١/١ ، رقم (٤٠٨) ، ٢٥٩/١ ، رقم (٧٠٨) ، ومسلم في صحيحه: ٣١٩/١ ، رقم (٤٢٤) « فوالله ما يخفى علي خشوعكم ولا ركوعكم ، إني لأراكم من وراء ظهري »

(٨) ومما يدل عليه ما أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك: ٣١٥/١ ، رقم (٨٩١) « . . .قام أعرابي فقال يا رسول الله هلك الماء وجاع العيال فادع الله لنا . . .فما يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت وصارت المدينة مثل الجوبة وسال الوادي قناة شهرا . . . » .

شرف قصور الأكاسرة بعدها[1] وكإظلال السحاب عليه حيثما مشى وكينبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت جيشه ودوابهم[2] وكشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير[3] وكحنين الجذع في مسجد المدينة حين[4] انتقل منه ﷺ إلى المنبر[5] .

* * *

المبحث الثاني

في طريقة الإمام الغزالي

قال : وَأَمْرُهُ بَيِّنٌ فِـي حَالَتَيْـهِ لِمَـنْ كَانَتْ لَهُ فِي اعْتِبَـارِ الْحَـالِ عَيْنَـانِ

أقول : أي شأنه في الرسالة بين لأهل البصائر حال النبوة وقبلها ؛ فإنه ﷺ لم يقدم قط على أمر قبيح وإلا لنقله أعداؤه وكان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال ﷺ «أوتيت جوامع الكلم»[6] وكان في نهاية الصبر والسماحة لما تحمل في

---

(١) انظر في سقوط الشرفات البداية والنهاية للحافظ ابن كثير: ٢٤٩/٢ ونهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز للعلامة رفاعة رافع الطهطاوي: ٥٩ .

(٢) أ: جيشة دوابهم . انظر في معجزة نبع الماء من بين أصابعه ﷺ صحيح البخاري: ٦٧٢/٦ ، صحيح مسلم: ١٧٨٣/٤ وهو متفق عليه ، وفي فتح الباري للحافظ ابن حجر : ٤٣٣/١، ٣٣٧/٥، ٥٨٢/٦، ٥٨٤ .

(٣) حديث شبع الخلق الكثير من طعامه اليسير أخرجه الشيخان ، صحيح البخاري : ٦٧٨/٦ ، صحيح مسلم : ١٦١٢/٣ .

(٤) أ: حتى .

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجمعة ، باب الخطبة على المنبر ، عن جابر: ٣١١/١ ، رقم (٨٧٦) ، وانظر شرح مسلم للإمام النووي: ١٧١/٤ وفتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٤٧٣/٦ ، ٥٩٢ ، ٦٠٢ ، ٦٣٦ ، وانظر دلائل النبوة للبيهقي ، باب ما جاء في حنين الجذع: ٦٦/٦-٦٨ .

(٦) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة ، رقم (٧٠٩٦) ، والهيثمي في مجمع الزوائد: ١٧٣/١ ، ١٨٢ ، وأورده الحافظ ابن حجر في الفتح: ٥٢٥/١٣ .

تبليغ الرسالة من أنواع المشاق من غير فتور في عزيمته[1] ثم إنه لما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه، فكان في غاية الشفقة على الأمة والسخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ ﴾ (فاطر:٨) وعوتب بقوله ﴿ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾ (الإسراء:٢٩)

وكان لا يلتفت إلى زخارف الدنيا حتى إن قريشا عرض[2] عليه المال والرياسة و[3]لم يلتفت إليهم أصلا، وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع والمسكنة ومع الأغنياء وأرباب الرياسة في غاية الترفع. وقد أوتي من علوم الأولين والآخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة في التفاسير والأحكام. وقد أقدم ﷺ حيث يحجم الأبطال ولولا ثقته بعصمة الله إياه[4] لامتنع ذلك منه. وهذا المسلك في إثبات نبوته مما اختاره الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ[5] من أهل الاعتزال.

* * *

---

(١) ز: عزيمة.

(٢) ز: بذلوا، وما أثبته ـ إضافة إلى «أ» ـ من «ص».

(٣) أ: بدون الواو.

(٤) أ، ز: ولولا لقيه بعصمة إياه، وما أثبته من «ص».

(٥) أ، ز: الحافظ. هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي، كبير أئمة الأدب، رئيس الفرقة الجاحظية، ولد بالبصرة سنة: ١٥٠ هـ/٧٦٧ م. كانت له مؤلفات كثيرة، ومن الغريب أنه قتل تحتها سنة: ٢٥٢ هـ/٨٦٦ م ـ انظر تاريخ بغداد: ٢١٢/١٢-٢٢٠، الفرق بين الفرق: ١٨٧-١٩٠، التبصير في الدين للإسفرائني: ٦٩-٧١، أبكار الأفكار: ٥٠/٥، البداية والنهاية لابن كثير: ٢٢/١١، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١١١/٢-١٣٥، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور: ١١٢، ١١٣ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥٨٢/٢-٥٨٤.

المبحث الثالث

في طريقة الإمام الرازي

ثم إنه ﷺ بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فالقريش[1] على وئد[2] البنات وعبادة[3] الأوثان والفرس على عهر الأمهات وتعظيم النيران والترك على درء العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صفة التزوير وكتم الحق بالجحود والنصارى على التثليث[4] في الفرد الصمد المعبود فضلل آراءهم وسفه أخلاقهم وأبطل[5] مللهم وهدم[6] دولهم مع كثرتهم أعوانا وأشياعا وقلته أصحابا وأتباعا وكمل[7] البرايا بالبر والإيمان ونوّر العالم بالعلم والعرفان وأظهر دينه على جميع الأديان فاشتهر ذلك في الآفاق والأقطار وصار كالشمس في رابعة النهار ، ولامعنى للنبي سوى ذلك . وهذا المسلك مما اختاره الرازي في كتابه المسمى المطالب العالية[8] .

* * *

---

(١) ز: فعلى القريش .

(٢) ز: ورعد ، أ: وده .

(٣) أول ق ٥١ في ز .

(٤) ز: الثلث .

(٥) ز: بطل .

(٦) أول ق ٤٤ في أ .

(٧) أ ، ز: وكل ، وما أثبته من «م» .

(٨) انظر المطالب العالية: ٨/٦١-٦٤ .

المبحث الرابع

في معجزاته ﷺ

قال : إِخْبَارُهُ عَنْ غُيُوبٍ كَالْحِكَايَةِ عَنْ بَلْوَى تُصِيبُ[1] بِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانِ

أقول: يعني أن معجزات نبينا كثيرة[2] . منها إخباره عن المغيبات وذلك مثل الحكاية عن بلوى أصابت بعثمان بن عفان رضى الله عنه ؛ ذكر البخاري في مناقبه «أن حمادا روى عن أيوب عن أبي عثمان[3] عن أبي موسى أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل حائطا وأمرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستأذن فقال ائذن له وبشّره بالجنة فإذا أبو بكر ثم جاء آخر يستأذن فقال ائذن له وبشّره بالجنة فإذا عمر ثم جاء آخر يستأذن فسكت هنيهة ثم قال ائذن له وبشّره بالجنة على بلوى ستصيبه ؛ فإذا عثمان بن عفان رضى الله عنه»[4] .

قال: وَمَا جَرَى بَيْنَ كِسْرَى وَالصَّحَابَةِ مِنْ إِنْفَاقِ كَنْزٍ وَمِنْ تَخْرِيبِ بُلْدَانِ

أقول : «ما جرى» عطف على «بلوى» في البيت السابق أو على الحكاية أي إخباره عن الغيوب كالحكاية عن ما جرى أو مثل ما جرى عن عدى أنه قال

---

(١) أ ، ز: يصيب وما أثبته من م ومن خير القلائد .

(٢) أ: بدون (كثيرة) .

(٣) ز: بدون (عن أبي عثمان) .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المناقب ، باب مناقب عثمان ، عن أبي موسى: ١٣٥١/٣ ، ٢٦٥١/٦ ، رقم (٣٤٩٢)، (٦٨٣٤) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل عثمان ، عن أبي موسى: ١٨٦٧/٤ ، رقم (٢٤٠٣) .

«قال[1] رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى ، (قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ، قال عدي كنت فيمن فتح كنوز كسرى)[2] بن هرمز»[3] . وعن أبي هريرة قال «قال رسول الله ﷺ إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا هلك قيصر فلا قيصر[4] بعده والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله تعالى»[5] .

قال: وَغَزْوَةِ الْبَحْرِ مِنْهُم مَـرَّتَيْنِ وَأَنْ يَكُونَ مَـعْ أَوَّلَـيْهِمْ بِنْـتُ مَلْحَـانِ

أقول: «غزوة» عطف على «ما جرى» وقوله «وأن يكون» عطف على غزوة . فهما معجزتان له عليه السلام . قال أنس «دخل رسول الله ﷺ على بنت ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من أمتي يركبون[6] البحر الأخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الأسرة . فقالت يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك أو مما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله أن يجعلني منهم قال أنت من الأولين ولست من الآخرين ، قال أنس فتزوجت

---

(١) أ : بدون (قال) .

(٢) ز: ما بين القوسين ساقط من «ز» .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة ، عن عدي بن حاتم: ١٣١٦/٣ ، رقم (٣٤٠٠)، وقريب من ذلك ما رواه أحمد في مسنده ، أول مسند البصريين ، باب حديث جابر ، عن جابر: ١٠٣/٥ ، رقم (٢٠٠٨١) .

(٤) ز: بدون (فلا قيصر) .

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب فرض الخمس ، باب قول النبي ﷺ أحلت ، عن أبي هريرة: ١١٣٥/٣ ، رقم (٢٩٥٢) ، وفي كتاب المناقب ، باب علامات النبوة ، عن أبي هريرة: ١٣٢٥/٣ ، رقم (٣٤٢٢)، وفي كتاب الأيمان والنذور ، باب كيف كانت يمين النبي ﷺ ، عن أبي هريرة: ٢٤٤٥/٦ ، رقم (٦٢٥٥)، كما أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب الفتن ، باب ما جاء إذا ذهب كسرى ، عن أبي هريرة: ٤٩٧/٤، رقم (٢٢١٦) وأحمد في مسنده ، كتاب باقي مسند المكثرين ، باب مسند أبي هريرة:٢٣٣/٢ ، رقم (٧١٨٤) .

(٦) أ: تركبون .

عبادة بن الصامت ، فركبت[1] البحر[2] مع بنت قرطة ، فلما قفلت[3] ركبت دابتها فوثبت بها فسقطت عنها فماتت»[4] .

قال: وَشَقُّهُ قَمَرًا وَالْكَشْفُ إِذْ سَأَلُوا غَدَاةَ مِعْرَاجِهِ عَنْ حَالِ رُكْبَانِ

أقول: «شقه» عطف على «إخباره» لا على «غزوة» إذ ليس هو من قبيل الإخبار بالغيب . وروى أنس «أن أهل مكة سألوا رسول الله أن يريهم[5] آية فأراهم انشقاق القمر»[6] . وقوله «والكشف» عطف على «الشق» . وذلك أن النبي ﷺ لما أخبر بحديث الإسراء قال أبوجهل يا معشر بني كعب بن لوئ هلم فحدثهم النبي ﷺ بالإسراء . فمنهم من صفق أصابعه ووضع يده على رأسه تعجبا وإنكارا ، ومنهم من سعى إلى أبي بكر رضى الله عنه فقال إن كان قال ذلك فلقد صدق قالوا أتصدقه على ذلك فقال إني لأصدقه[7] على أبعد من ذلك ، فسمي صديقا .

---

(١) أول ق ٥٢ في ز .

(٢) ز: بدون (البحر) .

(٣) أ: فضلت ، ز: دخلت ، وما أثبته من نص الحديث ، وهكذا أيضا في «م» .

(٤) أخرجه البخاري في أماكن متعددة في صحيحه ، كلها عن أنس ، (١) كتاب الجهاد والسير ، باب الدعاء بالجهاد: ١٠٢٧/٣ ، رقم (٢٦٣٦) ، (٢) كتاب الجهاد والسير ، باب فضل من يسرع في سبيل الله: ١٠٣٠/٣ ، رقم (٢٦٤٦) ، (٣) كتاب الاستئذان ، باب من زار قوما: ٢٣١٦/٥ ، رقم (٥٩٢٦) ، (٤) كتاب التعبير ، باب الرؤيا بالنهار: ٢٥٧٠/٦ ، رقم (٦٦٠٠) ، وأخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة ، باب فضل الغزو في البحر ، عن أنس: ١٥١٨/٣ ، رقم (١٩١٢) ، والترمذي في سنه ، كتاب فضل الجهاد ، باب ما جاء في غزو البحر ، عن أنس: ١٧٨/٤ ، رقم (١٦٤٥) .

(٥) أ: تريهم .

(٦) حديث انشقاق القمر أخرجه الصحيحان ، البخاري في صحيحه ، كتاب المناقب ، باب سؤال المشركين للنبي ﷺ أن يريهم آية ، عن أنس: ١٣٣١/٣ ، رقم (٣٤٣٨) ، وفي باب انشقاق القمر ، عنه: ١٤٠٤/٣ ، رقم (٣٦٥٥)، وفي كتاب تفسير القرآن ، باب وانشق القمر ، عنه: ١٨٤٤/٨، رقم (٤٥٨٦) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب صفة القيامة والجنة والنار ، باب انشقاق القمر ، عن أنس: ٢١٥٩/٤ ، رقم (٢٨٠٢) ، وأحمد في مسنده: ٢٢٠/٣ . انظر البداية والنهاية لابن كثير: ١١٦/٣-١٢٠ .

(٧) أول ق ٤٥ في أ .

وارتد آخرون ممن آمن به قالوا إن كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلى الله تعالى بيت المقدس[1] فطفق ينظر إليه وينعته لهم فقالوا أما النعت فقد أصاب فيه فقالوا أخبرنا عن غيرنا فأخبرهم بعدد جمالها وأحوالها وقال يقدم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل أورق فخرجوا بشروق ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله والشمس قد شرقت وقال آخر هذه والله العير قد أقبلت يقدمها جمل أورق كما قال محمد ﷺ ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا إلا سحر مبين .

قال: وَالرَّمْيُ بِالْبَدْرِ بِالْحَصْبَاءِ أَعْيُنَهُمْ وَالرَّدُّ[2] فِي أُحُدٍ عَيْنَ بْنِ نُعْمَانِ

أقول: «الرمي» معطوف على «الكشف» و«البدر» في الأصل اسم ماء كانت العرب يجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ، ثم قيل للمواضع القريبة منه بدرا[3] ، و«الحصباء»[4] دقاق الحصى والرمل وذلك أن أبا جهل لما خرج بجميع أهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول وأصحابه قال رسول الله ﷺ «هذه قريش قد جاءت بخيلائها[5] وفخرها يكذبون رسول الله إني أسألك ما وعدتني» ، فأتاه جبريل عليه السلام فقال «خذ قبضة من تراب فارمهم» فقال لما التقى[6] الجمعان لعلي بن أبي طالب أعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال «شاهت الوجوه» . فلم يبق مشرك إلا شغل بعينه فانهزموا ورَدِفَهُمْ المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم[7] . وذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧) وقوله «ورد» عطف على «الرمي» ، فهو معجزة أخرى للنبي ﷺ .

---

(١) ز: البيت المقدس ، وهو أيضا صحيح على سبيل صفة وموصوف ، وما أثبته مركب إضافي .

(٢) أ ، ز: ورد ، وما أثبته من م ومن خير القلائد .

(٣) أ: بدر .

(٤) ز: والحصى .

(٥) أ: بجيلانها .

(٦) أ: لما قال التقى .

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجهاد والسير: ١٤٠٢/٣ ، رقم (١٧٧٧) وأحمد في مسنده: ٣٦٨/١ ، رقم (٣٤٨٥) .

قال: وَكَمْ رَوَوْا بِأَسَـانِيدِ مُصَـحَّحَةٍ أَمْثَالَ مَا قَدْ رَوَى عَنْـهُ الصَّـحِيحَانِ

أقول : يعني أن الأحاديث المروية بأسانيد صحيحة في شأن المعجزة كثيرة كما ذكرت في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما[1] من الزبر المؤلفة[2] في الأحاديث، فمن أرادها فليرجع[3] إليها .

قال: دَلاَلَةُ الصِّدْقِ بَيْنَ الْكُلِّ مُشْـتَرَكٌ تَوَاتَرَتْ مِثْـلَ مَعْنَـي شِـعْرِ حَسَّـانِ

أقول: يعني أن كل واحد من هـذه المعجـزات وإن لم يبلـغ حـد التـواتر إلا أن القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حسان[4] وشجاعة علي وجود حـاتم[5] فيجوز بها[6] إثبات نبوة محمد ﷺ .

---

(١) أول ق ٥٣ في ز .

(٢) ز: المؤلف .

(٣) أ ، ز: فليراجع ، وما أثبته من «م» .

(٤) وهوحسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري ، أبو الوليد ، الصحابي الجليل ، شاعر رسول الله ﷺ ومادحه ، دعا له الرسول الكريم ﷺ بالتأييد بروح القدس ، وكان يدافع عنه ﷺ أمام المشركين . وهو من المخضرمين الذين أدركوا الإسلام والجاهلية . قال أبو عبيدة: فضل حسان الشعراء بثلاثة: كان شاعر الأنصار في الجاهلية ، وشاعر النبي في النبوة ، وشاعر اليمانيين في الإسلام ، توفى سنة ٥٤ هـ . انظر تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٢٤٧/٢ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢١٠/١-٢١٣ والأعلام للزركلي:١٧٦/٢ .

(٥) هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني ، أبو عدي ، فارس شاعر جواد يضرب المثل بجوده ، كان من أهل نجد ، زار الشام ، توفى سنة ٤٦ قبل الهجرة . انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ١٦٩/١ ، ١٧٠ ، الأعلام للزركلي: ١٥١/٢ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٥١٧/١ . وقد عده العلامة رفاعة رافع الطهطاوي (في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز: ٣٤) من الذين حكم عليهم بالكفر من بعض أهل الفترة مثل امرئ القيس ، وعلق المحقق على كلامه بـ« لا نعرف للمؤلف ـ أي الطهطاوي ـ مصدرا في ذلك» .

(٦) هذا هو الحق الصريح الذي يتلقاه العقول بالقبول . وأما النـزعة الحديثة التي بدت عند بعض المحدثين والمعاصرين ـ من أمثال فريد وجدي ومحمد حسين هيكل ومحمد عبده ومن سار على منوالهم ـ من التقليل من شأن المعجزات الحسية أو تفسيرها بحيث لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فليس إلا نوعا من التأثر بالحتمية الطبيعية التي أنتجتها الثقافة الغربية والعلم الغربي في القرن الماضي وعدل عنها أصحابها أنفسهم . ولقد أجاد شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله كل الإجادة في رد هـؤلاء في كتابه الشهير المبهر «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العلمين ورسله» وفي كتابه «القول الفصل» أيضا .

المبحث الخامس

في إعجاز القرآن

قال: وَأَعْظَمُ الآيِ قُرْآنٌ لِمَا عَجَــزُوا عَنْ سُورَةٍ مِنْهُ مَــعْ صَــرْفِ لأَذْهَــانِ

أقول: ينبغي للمتدين بدين الإسلام أن يتكلم في شأن كلام الله تعالى العلام ؛ إذ هو العمدة العظمى في هذا المقام ، فليتكلم في إعجازه وجهته ودفع ما يورد عليه من الأوهام . أما الأول : فهو أنه ﷺ أفحم من قصد معارضته من العرب العرباء[1] وأبكم من تصدى بتحديه من مصاقع[2] الخطباء فلم يأت بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحائهم ولم ينهض لمقدار أقصر[3] سورة منه[4] ناهض من بلغائهم مع أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء وأوفر من رمال[5] الدهناء ، واشتهارهم في الإفراط في العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات ودفاع الحطط عن[6] الأحساب وركوبهم[7] على كل صعب وذلول في[8] مثل هذا الباب ، حتى آثروا المقارعة[9] على المعارضة ، وما ذلك إلا لعلمهم بأن النهي لا يرى حيثما ارتفع الشمس من الآفاق

---

(١) العرباء صفة مؤكدة للعرب من لفظه كـ« ليل لائل » و « ظل ظليل » . ويقسم العرب إلى أقسام منهم العرباء ، وهم خلصهم ، والثاني العرب المتعربة ، وهم الذين ليسوا بخلص كبني قحطان ، والثالث العرب المستعربة . انظر الصحاح للجوهري: ١٧٨/١ ، المزهر للسيوطي: ٣١/١ وفيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح للفاسي: ٥٤٥/١ ، ٥٤٦ .

(٢) أ: مصافح . (٣) ز: قصر . (٤) أ: بدون (منه) .

(٥) أ: رماء ، ز: مال ، وما أثبته من « م » و « ص » .

(٦) أ ، ز: على ، وما أثبته من « ص » و « م » . (٧) أ: وركونهم .

(٨) ز: بدون (في) . (٩) أ: المفارغة .

وأشرقت الأرض بنورها كل[1] الإشراق . وأما الثاني : فالجمهور على أن وجه إعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة لما أن فصحاء العرب إنما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته[2] حتى يرقصون[3] رؤوسهم عند سماع قوله ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ ﴾ (هود:٤٤) الآية . وقيل إعجازه بنظمه[4] الغريب أعني تركب[5] كلماتها وضم بعضها إلى بعض وإنه مخالف لما عليه نظم العرب في المطالع[6] والمقاطع والفواصل وقد عجزوا عنه .

وقيل لاشتماله على الأخبار عن المغيبات الماضية والآتية . وقيل بل[7] لاحتوائه على دقائق العلوم والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية . وقيل لسلامته عن الاختلاف والتناقض ، وقيل بالصرفة[8] .

---

(١) ز: بدون (كل) .
(٢) أول ق ٤٦ في أ .
(٣) يرقضون .
(٤) أ: بنظم .
(٥) ز: ترتب .
(٦) أ : بدون (المطالع) .
(٧) أ: بدون (بل) .

(٨) هذا القول ينسب إلى النظام وعيسى بن صبيح المردار والرماني من المعتزلة ، وبعض الشيعة مثل الشريف المرتضى ، وابن حزم الظاهري والأستاذ أبو إسحاق من الأشاعرة . وينسبه السنوسي إلى الأشعري في أحد أقواله . وقد أنكر القاضي عبد الجبار – مع كونه من رؤساء المعتزلة – القول بالصرفة وناقشه في أكثر من موضع من كتابه المغني . ويقول الأديب مصطفى صادق الرافعي المصري «النظام هو الذي بالغ في القول بالصرفة ، وكان هذا الرجل من شياطين أهل الكلام . . .والقول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن قال به النظام يصوبه فيه قوم ويشايعه آخرون . وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه «إن هذا إلا سحر يؤثر» ، وهذا زعم رده الله على أهله ، وجعل القول به ضربا من العمى «أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون» . انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢٩٦/١ ، مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٨٥ ، الملل والنحل للشهرستاني: ٥٦/١ ، ٥٧ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٧٣/٤ ، ٧٤ ، شرح السنوسي الكبرى: ٤٧٥ ، المغني للقاضي عبد الجبار: ٢١٧/١٦ ، ٣٢٧ ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي: ١٦٢ . والمعجزة والإعجاز في القرآن الكريم للدكتور سعد الدين السيد صالح: ١٥٣-١٦١ .

ورد بعد ما سيق[1] بأن حماقات مسيلمة الكذاب[2] على ذلك النظم ، منها « الفيل ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل » ، والإخبار عن المغيبات لايوجد إلا في قليل من الآيات فيلزم أن لا يكون غيرها معجزا وهو باطل بالإجماع ، على أنه قد يوجد في سائر الكتب السماوية بل في الأحاديث النبوية وليست بمعجزة اتفاقا . وقد يشتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم والمصالح ، وكلام[3] البلغاء وغيرهم قد يسلم عن الاختلاف[4] والتناقض . ولو كان الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة .

وأما الثالث : فهو أن إعجاز القرآن قد اشتهر في جميع الأعصار والأمصار[5] وصار كالشمس في رابعة النهار فالتحق بالضروريات من الأحكام ، فما[6] يورد عليه من الشكوك والأوهام لايستحق الجواب والكلام . إلا أني أورد لك بعضا مما هو أقوي منها[7] في هذا المقام دفعا لما يتطرق إليك من الدغدغة في إعجاز الكلام .

وهو أن الوجوه المذكورة فيما تقدم لايصلح شيء منها أن يكون جهة للإعجاز. أما ما عدا البلاغة والفصاحة فلما مر . وأما البلاغة والفصاحة فلأنا إذا أخذنا أبلغ قصيدة من قصائد الشعراء أو أفصح[8] خطبة من خطب العرب العرباء وقسناها إلى أقصر سورة منه لم نجد الفرق بينهما بينا ، بل ربما يتحقق في غيرها من الخواص

---

(١) أ ، ز: سبق ، وما أثبته من «ص» و «م» .

(٢) مسيلمة الكذاب ، يضرب به المثل في الكذب ، هو ابن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي ، أحد الذين ادعوا النبوة . ولد ونشأ باليمامة في وادي حنيفة من نجد ، وقد أكثر من وضع الأسجاع التي يحاول بها مضاهات القرآن الكريم ، حاربه سيف الله خالد بن الوليد ﷺ ، وقتله وأنقذ العالم من شروره سنة ١٢ هـ . انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٣٤٥/٦ ، ٣٤٦ والأعلام للزركلي: ٢٢٦/٧ .

(٣) أول ق ٥٤ في ز .

(٤) أ: الاختلافات .

(٥) أ : بدون (الأمصار) .

(٦) ز ، أ: فيما ، وما أثبته من «ص» .

(٧) ز: بدون (منها) .

(٨) ز: فصيح .

والمزايا ما لم يوجد فيها ، والمعجزة لابد أن تترقى[1] على غيرها بحيث لايحوم حولها[2] شائبة شك وإنكار ، كيف وقد أنكر ابن مسعود[3] كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع كونهما أشهر[4] سوره[5] . والأصحاب ترددوا فيما أتى واحد لم يشتهر بالعدالة ولم يضعوا[6] ذلك في المصحف بدون الشاهد أو اليمين على أنه قد يشتمل على أسباب تخل[7] بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف في ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ ﴾ (يس:٦٠) ﴿ وَسَبِّحْهُ ﴾ (الإنسان:٢٦) فإنه يؤدي إلى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة وكمخالفة القياس وضعف التأليف في قوله ﴿ إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾ (طه:٦٣) وقوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ ﴾(المائدة:٦٩) وقوله ﴿ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (النساء:١٦٢) ، حتى قال عثمان بن عفان حين عرض عليه المصحف « إن فيه لحنا[8] وستقيمه العرب بألسنتهم »[9] ، وكالتكرار والتطويل بلا فائدة كما في سورة الرحمن وقوله ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ (البقرة:١٩٦) إلى غير ذلك . والجواب أن التفاوت فيما بين القرآن وغيره بين لمن كان له ذوق سليقي

---

(١) جميع النسخ يترقى . (٢) جميع النسخ: حوله .

(٣) هو أبو عبد الرحمن عبد الله ابن أم عبد ، الهذلي ، صاحب رسول الله ﷺ وأحد السابقين الأولين وأحد كبار البدريين ونبلاء الفقهاء والمقرئين . كان يتحرى في الأداء ، ويتشدد في الرواية ، ويزجر تلامذته عن التهاون في ضبط الألفاظ . وقد أسلم قبل إسلام عمر ، وحفظ من رسول الله سبعين سورة ، وفي شأنه قال رسول الله ﷺ «من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد» ، وله قراءات وفتاوى ينفرد بها .انظر تذكرة الحفاظ للذهبي: رقم ٥ .

(٤) ز: مع كونها من أشهر . (٥) جميع النسخ: سورها .

(٦) أ : لم يصفوا . (٧) أ : مخل .

(٨) اللحن ـ بسكون الوسط ـ إمالة الكلام عن جهته الصحيحة في العربية . وقيل هو من أسماء الأضداد ، فيستعمل بمعنى الخطأ ، وبمعنى الفطنة . وقيل هو بالفتح الخطأ ، وبالتحريك الفطنة . وفيه أقوال أخر انظر فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح للعلامة ابن الطيب الفاسي: ٤٢٤/١ ، ٤٢٥ .

(٩) ولم أقف على مصدر هذا الأثر ، وقد أورده الآمدي (الأبكار ١٠٠/٤ ، ١٢٦) أيضا دون أن ينسبه إلى مصدر .

أو كسبي بتتبع علمي المعاني والبيان فلا يضرنا خفائه على القاصرين في ذلك .
وكفاك ما قال وليد بن المغيرة[1] وهوالذي يتوقع الناس منه المعارضة[2] بعد المجادلة والنـزاع « إني قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده فيها[3] » .

وعلى تقدير صحة النقل عن ابن مسعود أن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لعله أراد أنه إذا قصد بها الاستعاذة والتحميد شكرا للنعم من غير قصد القرآن، وكذا تردد الصحابة على تقدير صحته إنما هو فيما دون السورة كالآية والآيتين ، والمعجز إنما هو السورة ومقدارها أخذا[4] من قوله تعالى ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ (البقرة:٢٣) على أن المختار عند البعض أن ذلك فيما إذا كانت السورة من الطوال[5] ، وأما إذا كانت من الأواسط[6] والقصار فالمتحدى به إنما هو عشرة منها .

وأما التنافر في مثل ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ ﴾ (يس:٦٠) فليس قويا حتى يخرج عن حد الاعتدال ويخل[7] بالفصاحة ، وأما قوله تعالى ﴿ إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾ (طه:٦٣) فقد قال أبو عمرو[8] إنه غلط من الكاتب ، والصواب إن هذين وقيل بل[9] هو وارد على

---

(١) أ ، ز : مغيرة ، وما أثبته من «م» . هو: الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم من زعماء قريش في الجاهلية ، ولد سنة ٩٥ ق هـ/ ٥٣٠ م ، وعمر طويلا ، وأدرك صدر الإسلام وهوشيخ هرم ، فعاداه وقاوم دعوته ، ونزل فيه قرآن يتلى قد فضحه وكشف أمره ، هلك بعد الهجرة بثلاثة أشهر ، وهو والد سيف الله خالد بن الوليد رضي الله عنه . انظر الكامل لابن الأثير: ٢٦/٢ والأعلام للزركلي:١٢٢/٨ .

(٢) أ : بدون (المعارضة) . (٣) أول ق ٤٧ في أ . (٤) ز: أخذ .

(٥) أ: الصوال . (٦) أ: الأوسط . (٧) ز: يخيل .

(٨) هو : أبو عمرو زبان بن عمار التميمي المازني البصري ، كان من أعلم الناس بالقراءة مع صدق وأمانة وثقة في الدين . روى عن مجاهد ، وسعيد بن جبير ، عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ . كان من أئمة اللغة والأدب وأحد القراء السبعة ، ولد بمكة سنة ٧٠ هـ ونشأ بالبصرة وتوفى بالكوفة سنة ١٥٤ هـ ، قال الفرزدق :

ما زلـت أغلـق أبوابـا وأفتحهـا حتى أتيت أبا عمـرو بـن عمـار

« قال أبو عبيدة عنه: كان أعلم الناس بالعربية والقرآن والشعر ، له أخبار وكلمات مأثورة . وللصولي كتاب « أخبار أبي عمرو بن العلاء». انظر وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣٨٦/١ والأعلام للزركلي: ٤١/٣.

(٩) أ: بدون (بل) .

لغة بعض العرب فإن إبقاء ألف التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها لغة بعضهم ، من ذلك قوله :

إنَّ أباهَا وأبا أباهَا قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَهَا[1]

وأما« الصابئون» مبتدأ وقد حذف خبره وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة« إن الذين آمنوا» ، ولا محل لها من الإعراب . وفائدة التقديم التنبيه على أنهم مع كونهم أبين[2] المذكورين ضلالا وأشدهم غيا يثاب عليهم إن صح منهم الإيمان والعمل الصالح فما ظنك بغيرهم . وأما ﴿ٱلْمُقِيمِينَ﴾ فمنصوب على المدح ولا لحن فيه أصلا ، ومعنى قول عثمان أن فيه لحنا أنه في خط[3] المصحف وكتابته كما يؤذن به مورده[4] .

وأما حديث التكرار والتطويل بلا[5] فائدة فكاذب قطعا إذ له فوائد جمة لا يخفى على ذي خبرة بأساليب الكلام ومقتضيات المقام . ثم إنهم قالوا إن فيه كذبا من وجوه كثيرة . الأول : أنه قد ذكر فيه أنه عربي مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كـ« الإستبرق» و« السجيل» و« القسطاس» و« المقاليد» .

---

(١) نسب هذا لرؤبة بن العجاج ، ونسبه آخرون لأبي النجم الفضل بن قدامة العجلي . انظر شذور الذهب لابن هشام تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

(٢) أ ، ز: آيتين ، وما أثبته من « ص» .

(٣) أ: حفظ .

(٤) وقد أجاب العلماء عن أثر عثمان هذا بأجوبة عديدة بسطها الإمام السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»: ٢/٢٧٠ ، وقال في كتابه الاقتراح: «وأحسن ما يقال في أثر عثمان ـ رضي الله تعالى عنه ـ بعد تضعيفه بالاضطراب الواقع في إسناده ، والانقطاع: . . . أنه وقع في روايته تحريف ، فإن «ابن أشته» أخرجه في كتاب «المصاحف» من طريق عبد الأعلى ابن عبد الله بن عامر قال لما فرغ من المصحف أتي به عثمان فنظر فيه ، فقال: أحسنتم وأجملتم أرى شيئا سنقيمه بألسنتنا . فهذا الأثر لا إشكال فيه ، فكأنه . . رأى فيه شيئا على غير لسان قريش . . فوعد بأنه سيقيمه على لسان قريش ، ثم وفى بذلك كما ورد من طريق آخر أوردتها في الإتقان» . انظر لمزيد البحث عن هذا الاقتراح للإمام السيوطي مع شرح ابن الطيب الفاسي: ١/٤٣٣-٤٤٤ .

(٥) أ: بل بلا ، ز: فلا ، وما أثبته من «ص» .

ورد بأنه من توافق اللغتين ، ولو سلم فالمعنى أنه عربي النظم والأسلوب ، أو الكل عربي على سبيل التغليب . والثاني : أن فيه شعرا من كل بحر من بحور العرب وقد قال ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ﴾ (يس:٦٩) . ورد بأن ما ذكر فيه ليس بوزن بل إنما يصير إليه بنوع تغير وفيه نظر لأنه إن أريد أن الوارد فيه ليس بسالم البتة بل هو مغير بالعلل الداخلة على الضروب والأعاريض وسائر أجزاء البيت فمسلم ، لكنه لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا ، كيف وكثير من أشعار العرب وغيرهم كذلك .

وإن أريد أنه متغير بغير ما ذكره ما لم يتعارف لدى أرباب العروض فممنوع ، ألا يرى إلى قوله ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف:٢٩) فإنه من الطويل لكنه مشطور[1] وهو لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا وإن قل وقوعه فيه . وقوله ﴿ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ * ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ ﴾ (البقرة:٨٤-٨٥) فإنه[2] من الرمل لكنه مع الوقف ميصور وبدونه مكفوف ، وكل منهما لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا أيضا وهو ظاهر لمن تدرب في علم العروض وأشعار العرب الموثوق بهم ، وكذا قوله ﴿ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴾ (الأعراف:١٨٣) [3] فإنه متقارب[4] مشطور إلى غير ذلك . وأما ما روي عن الخليل[5] من أنه لايعد المشطور من الشعر فهو على تقدير صحته وعمومه لا يقدح فيما دخل عليه غيره وإنه كثير كما لايخفى على من تأمل في كتابه المجيد .

---

(١) ز: مسطور .

(٢) ز: إنه .

(٣) سورة الأعراف: ١٨٣ ، سورة القلم: ٤٥ .

(٤) أ: من المتقارب .

(٥) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهدي ، من أئمة اللغة والأدب ، وواضع علم العروض ، من أنجب تلامذته سيبويه النحوي ، ولد بالبصرة سنة ١٠٠هـ وتوفي بها سنة ١٧٠ هـ . انظر وفيات الأعيان: ١٧٢/١ والأعلام للزركلي: ٣١٤/٢ .

وقد يجاب بأن مجرد كون اللفظ[1] على هذه[2] الأوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لابد من تعمد الوزن بل التقفية[3] أيضا[4] . وتحقيقه[5] أن الشعر هو الكلام الموزون يصنع للوزن وأنه لا يصدق على شيء مما ذكر لأن ما يصدر عنه تعالى إن خلا عن الغرض والحكمة والمصلحة[6] فالأمر ظاهر ، وإلا فالمصلحة فيه هو إرشاد العباد إلى الأحكام الدينية أو الدنيوية لا الوزن وإن كان[7] صادرا عنه بإرادته واختياره. وهذا معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد . فاندفع ما يتوهم من أن الوزن من الأمور الممكنة التي تستند[8] إلى القادر المختار فكيف تقع اتفاقا بلا قصد إليه .

هذا وقد يقال بعد تسليم ما سبق أن[9] التغليب باب واسع فيجوز أن يكون تلك الآية واردة على سبيل التغليب . ونحن نقول ومعنى الآية وما علمنا[10] محمدا بتعليم القرآن الشعر وما هو بشعر والاحتياج إلى التغليب إنما يكون إذا أريد بالقرآن ما يشمل الكل والبعض وجعلت تلك القضية كلية . وأما إذا كانت مهملة أو أريد به المجموع من حيث هو المجموع فلا نسلم أن سياق الآية يأبي عن التغليب ولا يساعده[11] أيضا لما قلناه[12] وكذا سبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيها ووقف على سبب نزولها .

فالأظهر أن المراد بالشعر هو الكلام المؤلَّف من مقدمات خالية كاذبة كما يشعر به سياق الآية ؛ فإنه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ به الجن والإنس ، وذكر سماوي يقرأ في المحاريب ويتلى في المتعبَّدات ، وينال بتلاوته والعمل بما فيه إلى سعادة الدارين ؛ فكم بينه وبين الشعر الذي من همزات الشياطين ولم يقصد به

---

(١) أول ق ٥٦ في ز .
(٢) ز: هذا .
(٣) أ: التعقنه .
(٤) ز: بدون (أيضا) .
(٥) أول ق ٤٨ في أ .
(٦) ز: بدون (والمصلحة) .
(٧) ز: بدون (كان) .
(٨) أ ، ز: يسند ، وما أثبته من «م» .
(٩) أ: من أن .
(١٠) ز: وما علمناه .
(١١) أ ، ز: ولا يساعد ، وما أثبته من «م» .
(١٢) أ: نقلناه .

التحقيق بل التخييل الجاري مجرى التصديق ، وشتان ما بين المرادين ؛ فلا ينبغي صدوره عن الصادق المصدوق المأمور بالدعوة إلى سبيل الرحمن بالجدل والخطابة وذرايع البرهان . قال الله تعالى ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل:١٢٥) . والثالث : أن فيه قوله تعالى ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:٨٢)، ونحن نجد فيه من الاختلاف المسموع من القراء ما لا يعد ولايحصى ، وبه ظهر أن جهة الإعجاز ليس هو[١] سلامته عن الاختلاف . ورد بأن المراد بذلك هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة وبعضه بالغا إليها .

الرابع : أنه أخبر بأنه لئن اجتمعت الإنس والجن لا يأتون بمثل أقصر سورة[٢] منه ، مع أنه قد حكى فيه عن موسى عليه السلام إحدى[٣] عشرة آية ؛ أعني قوله ﴿ قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴾ (طه:٢٥) إلى قوله ﴿ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴾ (طه:٣٥) وقد اعترف موسى عليه السلام بأن هارون أفصح منه لسانا . ورد بأن المحكي لا يلزم أن يكون على هذا النظم ، وقد اختار بعضهم أن المتحدي به[٤] حينئذ[٥] سورة من الطوال وعشر من الأواسط[٦] والقصار كما مر[٧] .

الخامس : أنه قد ذكر فيه أنه ﴿ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴾ (الرحمن:٣٩) مع قوله[٨] ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (الحجر:٩٢-٩٣) فإنهما متناقضان فلا يجتمعان على الصدق . ورد بمنع تحقق شرائط التناقض فيهما . والسادس : أنه قد ذكر فيه قوله ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ ﴾ (الأعراف:١١). والجواب أن المراد قدرنا أجزاءكم المادية ثم

---

(١) جميع النسخ هكذا ، ولعل الصواب: ليست هي .

(٢) ز: سورة أقصر .

(٣) أ: بدون (إحدى) .

(٤) ز: بدون (به) .

(٥) أ: بدون (حينئذ) .

(٦) أ ، ز: الأوساط ، وما أثبته من «ص» .

(٧) ز: بدون (كما مر) .

(٨) أول ق ٥٧ في ز .

الصورية ثم قلنا للملائكة[1] اسجدوا ، ويجوز أن يكون الخطاب لآدم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم الظاهر فيما بعد سلوكا إلى طريق الالتفات الذي هو فن من البلاغة ، أو لنا باعتبار أن خلق أصلنا خلق لنا في الجملة فتدبر .

ثم إن المولى المؤلف لقد[2] أصاب في المدلول أعني قوله « وأعظم الآي قرآن» ، لكنه أخطأ[3] في الدليل أعني قوله لما عجزوا فإنه إنما يدل على كونه معجزا كما مر[4] لاعلى كونه أعظم من سائر المعجزات ، بل الدليل عليه هو أنه بعد تواتر إعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشتمل على الإخبار عن المغيبات الواقعة وعلى المعارف الإلهية و الأسرار النبوية ومكارم الأخلاق السنية ومحاسن الأفعال المرضية والإرشاد إلى المصالح الدينية والدنيوية[5] مع بقائها على مر الدهور والأعصار بحيث يشاهده الناس في جميع الأقطار والأمصار . ويمكن أن يكون ما ذكره المحقق إشارة إلى هذا ، فإن عجز كل الناس إنما يتصور فيما بقى وهم يشاهدونه . ولك أن تقول إن العجز عن سورة منه مما يدل على الأعظمية أيضا فتدبر .

* * *

---

(١) جميع النسخ: ثم قلنا لآدم اسجدوا ، وهو خطأ .

(٢) أول ق ٤٩ في أ .

(٣) اعترض الحافظ الكبير على تخطئة الخيالي للناظم قائلا « إنما الخطأ في التخطئة » . انظر شرح الحافظ الكبير على النونية مخطوطة الأزهر ورقة: ٥٦ .

(٤) أ: زيادة (لا على كونه معجزا كما مر) .

(٥) ز: بدون (الدنيوية) .

المبحث السادس

في المعراج

قال: مِعْرَاجُهُ وَاقِعٌ يَقْظَانَ فِـي بَـدَنِ ... بِآيَــةٍ وَمَشَــاهِيرٍ وَوَحْــدَانِ[1]

أقول: اختلف في معراج النبي عليه السلام[2] أنه كان في اليقظة أم في المنام، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت والله ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن عرج بروحه[3] وعن معاوية إنما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا يراها[4]. والأكثرون أنه في اليقظة بالجسد إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة ثم إلى الجنة والعرش أو إلى طرف العالم بخبر الواحد. وهذا معنى قوله «بآية ومشاهير ووحدان».

قال: وُقُوعُهُ كَانَ تَكْرَاراً وَقَدْ دَفَعُوا[5] ... بِـهِ تَعَـارُضَ مَـا دَلَّ الْحَـدِيثَانِ

---

(١) أ: ووجدان.

(٢) انظر في مبحث المعراج شرح المقاصد للسعد: ٣٠٧/٣، ٣٠٨، شرح العقائد له: ١٩٣/١، ١٩٤، إشارات المرام للبياضي: ٣١٤-٣١٨، ولابن تيمية دعوى غريبة تتمثل في أن مجرد قطع المسافة لا يعتبر معجزة له ﷺ؛ بل المعجزة رؤية آيات الله الكبرى. وهذا ما لم يقل به أحد قبله، وقد رد عليه بعض الباحثين المحدثين. انظر النبوات لابن تيمية: ٦، ١١٧، ١١٨ وميزان النبوة لجمال الحسيني أبو فرحة: ٣٥٩، ٣٦٠.

(٣) ولم أقف على مصدر هذا الحديث، وليس في كتب الحديث الستة، ذكره السعد في شرح العقائد: ١٩٣/١ بصيغة التضعيف.

(٤) انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر: ١٩٧/٧، ٢١٨، ٤٨٣/١٣.

(٥) ز: رفعوا.

أقول : دل حديث ابن صعصعة[1] على أنه كان في الحطيم وحديث أبي ذر على أنه كان من بيته فجمعهما بعضهم بأنه قد تكرر ، والأول في المنام كما ينبىء عنه أول حديث ابن صعصعة والثاني في اليقظة كما يدل عليه حديث أبي ذر . ومنهم من قال بتكرر وقوعه مرة في مكة إلى السماء كما في حديث ابن صعصعة ومرة منها إلى بيت المقدس ثم إلى السماء وهو المشهور المذكور في القرآن ، وظاهر لفظ المصنف يساعد لهذا .

* * *

المبحث السابع

في نسخ الشرائع السابقة

قال : وَدِينُنَا[2] نَاسِخُ الأَدْيَانِ أَجْمَعِهَا   وَلَمْ يَكُنْ نَسْخُهَا جَهْلاً لِدَيَّانِ

أقول [3]: هذا رد لما عليه اليهود من إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وثبات شريعة موسى عليه السلام إلى يوم القيامة . وقوله « ولم يكن نسخها » إشارة إلى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو أن ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض شرائع من قبله ، وأنه باطل ، وإلا يلزم الجهل على الشارع أو البداء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه . وذلك لأن حكمه يشتمل على مصلحة البتة ، فإما أن لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل ، أو علم[4] لكن رأى رعايتها أولا ثم أهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البداء .

---

(١) حديث مالك ابن صعصعة أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المناقب ، باب المعراج ، عن مالك بن صعصعة: ١٤١٠/٣ ، رقم (٣٦٧٤) ، وأحمد في مسنده ، في مسند الشاميين ، عن مالك ابن صعصعة ، رقم (١٧١٦٥) .

(٢) ز: دينه ، أول ق ٥٨ في ز .

(٣) انظر في مبحث النسخ الأربعين للرازي: ١١١/٢-١١٤ ، المحصل له: ٢١٢ ، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٩٩-٥٠٣ وأبكار الأفكار للآمدي:١١١/٤ ، ١١٢ ، ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٤) أ: أو العلم .

وتحقيق ما ذكره المحقق في رده أن تكليفه تعالى ينقسم إلى تكويني وإلزامي فكما أن الأول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في الأوقات المختلفة أو لحكم[1] ومصالح لا تحصى[2] وذلك كما في النطفة فإنه يتعلق به أولا ثم يتبدل إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم إلى العظام ثم إلى كسوتها لحما ثم إلى خلق آخر فتبارك الله أحسن الخالقين . وكما أن كل مرتبة منها ناسخة للأولى ولابسة للأخرى إلى أن يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون أصلا ، فكذا الثاني يتبدل بحسب تبدل متعلقات من الأشخاص والأفعال في الأوقات[3] المختلفة ، أو لحكم ومصالح من شرع إلى شرع إلى أن يبلغ غايته[4] وهي دين الإسلام ، ولا جهل فيه للحكيم[5] الديان ، بل للمتدينين بما سوى ذلك من الأديان .

قال: وَرُبَّمَا نَصَّ لَكِنْ مَا رَوَوْا حَسَدًا[6]   بِنَسْخِ تَوْرَاتِهِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانِ

أقول: هذا جواب عما يتوهم من أن دين موسى عليه السلام لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لأصحابه . والجواب بأن التنصيص بنسخ الأديان لا يجب علي الأنبياء إذ ربما يفضى ذلك إلى قلق واضطراب في عقائد الأمم ، أو يكتفي في ذلك بدلالة الحال كما في مواعدة موسى عليه السلام ثلاثين ليلة أولا ثم أمره بإتمامه العشر بعدها ، ولو سلم فيجوز أن يقع النص من ابن عمران لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند أنفسهم كما أشار إليه المحقق .

* * *

---

(١) أ ، ز: الحكم ، وما أثبته من «ص» .

(٢) أ ، ز: لا يحصى .

(٣) أول ق ٥٠ في أ .

(٤) ز: رعايته .

(٥) أ ، ز: للحكم ، وما أثبته من «ص» .

(٦) ز: حدا .

الفصل الخامس

في عصمة الأنبياء

المبحث الأول

في عصمتهم عن الكفر والكذب فيما يتعلق بالتبليغ

قال: الأَنْبِيَـــاءُ بَرِيئُــونَ اتِّفَاقــاً عَــنْ كُفْرٍ وَكَذِبٍ وَعَــنْ فِسْــقٍ بِــإِعْلاَنِ

أقول[1]: ذهبت الأزارقة[2] من الخوارج إلى جواز صدور الذنب عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلزمهم تجويز الكفر عليهم بناء على أن كل ذنب كفر عندهم ؛ بل قالوا بجواز بعثة نبي[3] وإن علم الله كفره بعد البعثة .

---

(١) انظر في عصمة الأنبياء الأربعين للرازي: ٢/١١٥-١٢٣ ، المحصل له: ٢١٨-٢٢١ ، طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٢٢-٣٢٥ ، أبكار الأفكار للآمدي: ١٤٣-١٤٧ ، شرح المواقف للجرجاني: ٨/٢٨٨-٣٠٦ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/٣٠٨-٣١١ ، شرح العقائد له : ١/١٩١ ، ١٩٢ ، إشارات المرام للبياضي: ٣١٩-٣٣١ .

(٢) هم أصحاب نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار ، البكري ، الوائلي ، الحروري ، صحب في أول أمره عبد الله بن عباس . كان من أنصار علي ﷺ حتى كانت قضية التحكيم . وفي سنة ٦٥ هـ اشتدت شوكته ، وكثرت جموعه ؛ ولكنه قتل بعد معركة كبيرة سنة: ٦٥ هـ . انظرمقالات الإسلاميين: ١٦٨-١٧٤ ، الملل والنحل: ١/١١٨ وما بعدها ، الفرق بين الفرق: ١٠١-١٠٥ ، أبكار الأفكار: ٥/٧٥ ، ٧٦ . انظر رأي الأزارقة في الملل والنحل: ١/١٢٢ . ثم إن تعيين فرقة الأزارقة هو الموافق لما في الأبكار (٤/١٤٤) والمواقف (٨/٢٨٨) والمقاصد (٣/٣٠٩) في حين أنه مخالف لتعيين الرازي في المحصل (٢١٩) وفي الأربعين (٢/١١٥) حيث ينسب الرازي هذا القول فيهما إلى فرقة من الخوارج تسمى «الفضيلية»؛ ولعل البيضاوي متابع للفخر الرازي فيه في الطوالع (٣٢٢)؛ وفي مقالات الإسلاميين ترجمة الفضيلية ولكن ليس فيها نسبة هذا القول إليهم . انظر مقالات الإسلاميين:١/١٩٧ .

(٣) أ: نبيا .

وقالت الشيعة[1] يجوز[2] إظهار الكفر عند خوف الهلاك ، ورده صاحب المواقف[3] بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية إذ أولى[4] الأوقات بذلك وقت الدعوة. وتبعه الشارح الفاضل قائلا : « وأيضا ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون لشدة خوف الهلاك فيه» . وأنت خبير[5] بأن ما ذكروه إنما يفضي إلى جواز إخفاء الدعوة بالكلية لاوجوبه ووقوعه فلا ينافيه وقوعها عن موسى وإبراهيم عليهما السلام عند شدة الخوف .

وأما صدور الكذب عنهم في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ والإرشاد إلى المصالح والأحكام الدينية فالأكثرون على امتناعه مطلقا وإلا لورد نقصا على دلالة المعجزات . وجوّزه القاضي أبوبكر فيما إذا كان على سبيل السهو والنسيان فإن[6] المعجزات[7] إنما تدل على صدقه فيما هو متذكر[8] له ، وأما[9] ما يقع سهوا أونسيانا فلا دلالة لها على صدقه فيه أصلا فلا نقض به قطعا . وأراد بالفسق غير ما سبق وما سيأتي من الصغاير لا ما اشتهر فيما بينهم ، وهو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وإلا لكان ذكرها فيما بعد تكرارا .

---

(١) إطلاقه هذا كغيره - مثل السعد في شرح المقاصد (٣١٠/٣) وشرح العقائد (١٩٢/١) والإيجي في المواقف (٢٨٩/٨)- يدل على أن جميع فرق الشيعة يقول بهذا ؛ إلا أن الفخر الرازي يخصص الإمامية بهذا القول دون سائر الفرق . انظر التفسير الكبير: ٧/٣ .

(٢) وأضاف البيضاوي «بل أوجبوه» ففي ضوء هذه الإضافة يسلم رد الإيجي والسيد الشريف من اعتراض الخيالي الآتي بعد هذا . انظر طوالع الأنوار للبيضاوي: ٣٢٢ .

(٣) انظر المواقف مع شرحه: ٢٨٩/٨ .

(٤) أول ق ٥٩ في ز .

(٥) وقد أورد هذا الاعتراض في حاشيته على شرح العقائد دون التصريح بصاحب المواقف وشارحه. انظر حاشية المولى الخيالي على شرح العقائد : ١٩٢/١ مع عبد الحكيم عليها : ٣٣٧/١. وانظر ما كتبته في هامش سابق ؛ رقم . ثم انظر إلى أدق ما كتبه الفناري هنا ؛ ومنه يفهم أن اعتراض الخيالي هذا ليس في محله؛ حاشية الفناري على شرح المواقف: ٢٨٩/٨ .

(٦) أ: فإنما ، وما أثبته من «ص» .

(٧) ز: بدون (فإن المعجزات) .

(٨) ز: متذ .

(٩) ز: بدون (أما) .

وذهب أكثر المعتزلة إلى جواز صدور ذلك مطلقا ووافقهم منا إمام الحرمين ، وقال الجبائي[1] منهم إنما يجوز صدور الصغائر عنهم إذا كان على سبيل السهو أو الخطأ في التأويل . وقال أكثر الأصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط[2] .

إذا تمهد هذا عندك عرفت أن الأولى حذف قيد الاتفاق من البين ، بل ترك قيد الإعلان أيضا لإيهامه بجواز صدور الفسق عنهم إذا كان بطريق الإخفاء وكأن المحقق لم يقيد بالمخالف[3] في عدم جواز الكفر عليهم[4] وجعل قيد الإعلان متعلقا به أيضا ردا لما ذهب إليه الشيعة من جواز الكفر عليهم بالإعلان تقية[5] فتدبر .

* * *

(١) انظر رأي الجبائي في الملل والنحل للشهرستاني: ٨٥/١ .

(٢) هذا هو الصحيح وهو الموافق لما في شرح المقاصد (٣١٠/٣) إلا أن عبارة السعد في شرح العقائد (١٩١/١) غير هذا ، حيث ينسب إلى الجمهور تجويز الصغائر عمدا ، وهذا خلاف التحرير في نقل الآراء- كما صرح به صاحب شرح الشيخ الطيب (١٤٢/٢) معترضا على صنيع السعد ، والعلامة الفرهاري أيضا نبه على هذا في النبراس (٢٨٣) . هذا وقد وقع في مثل ما وقع السعد في شرح العقائد ابن الحاجب في مختصره والإيجي في شرحه عليه (٢٩٠/٢) . وكان حريا بالخيالي أن يرفض ما في شرح العقائد لكنه لم يفعل هذا في حاشيته عليه وإن كان مصيبا هنا في هذا الكتاب .

(٣) ونعم ما فعل المولى خضر بيك هذا ؛ ولم يكن هو بدعا من المتكلمين حين صنع ما صنع؛ وقد سبقه المولى سعد الدين التفتازاني في هذا في شرحه على العقائد النسفية (١٩١/١) حيث قال فيه « إنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع » ، وقد ادعى القاضي عياض الإجماع في الكبيرة فكيف بالكفر . وكان ذلك منهم لعدم الاعتداد بالمخالفين في مثل هذا المقام الخطير الذي المساس به هو المساس بأصل الدين كما نبه عليه في النشر الطيب : ١٤٢/٢ .

(٤) ز: عنهم .

(٥) أ: لعثه ، ز: نفيه ، وما أثبته من «م» .

المبحث الثاني

في عصمتهم عن سائر الذنوب

قال: وَعَنْ كَبَائِرَ عَمْداً عِنْـدَ أَكْثَرِنـا وَخِسَّـةِ مِثْـلِ تَطْفِيـفٍ بِـأَوْزَانِ

أقول: ذهب الحشوية[1] إلى جواز صدور الكبائر عن الأنبياء عمدا [2] ، ومنعه الجمهور من المحققين . ثم اختلفوا فذهبت الأشاعرة إلى أن ذلك مستفاد من الشرع إذ لا دلالة[3] للمعجزات عليه . وقالت المعتزلة صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاطهم رتبة في أعين الناس وذلك يؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لأوامره ويلزم منه فسادات لا تحصى[4] ، فوجب على الله زجرهم عنها إصلاحا لعباده .

وأما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان فالأكثرون على جوازه ، والمختار امتناعه أيضا[5] . وقد اتفقوا على امتناع صدور ما يدل على الخسة ودناءة[6]

---

(١) هم فرقة من المشبهة كمضر وكهمس والهجيمي وغيرهم . فقد نقل عنهم أنهم أجازوا الملامسة على ربهم والمصافحة والمعانقة للمخلصين؛ وإن معبودهم جسم من لحم ودم وله جوارح من يد ورجل وعينين ، حتى نقل عن بعضهم أنه قال اعفوا عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك . انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١٠٣/١-١١٣ ، التبصير في الدين للإسفرايني: ٦٥ وأبكار الأفكار للآمدي: ٩٣/٥ .

(٢) ينبغي أن يضم إلى هؤلاء الحشوية كل من جوز الكفر على الأنبياء فإنهم إذا جوزوا الكفر عليهم فما دون الكفر أولى بالتجويز كما صرح به الآمدي في الأبكار: ١٤٥/٤ .

(٣) أول ق ٥١ في أ .

(٤) أ: لا يحصى .

(٥) هنا أيضا حدثت البلبلة في كلام السعد بين كتاب له وآخر؛ وهو في شرح المقاصد يقرر ما قرره الخيالي هنا؛ وهو الصحيح ولكنه في شرح العقائد فقد اكتفى بأن الأكثرين على جواز الكبيرة سهوا؛ ولم ينبه على أن هذا الرأي ليس هو المختار في المذهب . وفي هذه المرة أيضا نجد الخيالي يمسك عن التعليق على ما في شرح العقائد؛ وهو يحشيه ، وقد نبه العلامة الفرهاري على ما في صنيع السعد في شرحه على شرح العقائد المعروف بالنبراس (٢٨٣) . والمعول عليه في القضية على ما في شرح المقاصد ـ وهو الذي قرره الخيالي هنا- كما صرح به صاحب النشر الطيب: ١٤٢/٢ .

(٦) أ: زيادة .

الهمة عنهم سواء كان عمدا أو على سبل السهو والنسيان كسرقة لقمة أو حبة أو تطفيف ؛ أي[1] نقص بالمكائيل والأوزان . هذا كله فيما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة . وأما قبله فالجمهور من أصحابنا على أنه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة إذ لا دلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله ولا سمعي أيضا[2] يدل عليه .

وذهب أكثر المعتزلة إلى امتناعها عنهم حينئذ أيضا لأدائها إلى النفرة الموجبة لفوات مصلحة البعثة ، ومنهم من قال بامتناع ما ينفر الطباع عنهم سواء كان صادرا عنهم أو عن أصولهم . وقالت الروافض لا يجوز على الأنبياء ذنب أصلا سواء كان كبيرة أو صغيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بعد الوحي وقبله أيضا .

لنا قوله تعالى حكاية عن إبليس على سبيل[3] التصديق ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ (ص:٨٢-٨٣) مع قوله ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (سبأ:٢٠)؛ فإنه يدل على أن بعضا من العباد لم يغوهم إبليس عليه اللعنة ولم يتبعوه قط ، وهم الأنبياء وإلا لكان غيرهم أفضل عند الله تعالى لقوله تعالى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات:١٣) وإنه باطل بالإجماع . ثم إن صدور ما عدا صغاير الخسة على سبيل السهو والنسيان مما لا ينكر إجماعا خارجا وبقيت الآيتان في ما سوى ذلك على العموم .

فإن قلت : لا يعد المرء من الذين أغواهم إبليس واتبعوه بمجرد ارتكاب كبيرة على سبيل السهو أو صغيرة وإن كان بطريق العمد ، فلو سلم فاللازم من ذلك عصمة بعضهم ، والكلام في الكل . قلنا: صدور الذنب عنهم إنما هو بوسوسته وإضلاله ولا معنى للإغواء والاتباع سوى ذلك ، وإذا ثبت عصمة بعضهم ففيه عصمة البعض الآخر لعدم القائل بالفصل .

قال: يُؤَوِّلُ الْقَصَصُ الْحَاكِي لِذَنْبِهِمُ ... بِأَنَّهُ قَبْلَ وَحْيٍ أَوْ بِنِسْيَانِ

---

(١) ز: أو .
(٢) أول ق ٦٠ في ز .
(٣) ز: بدون (على سبيل) .

أقول : لما احتج الخصم على ما ذهب إليه بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن والأحاديث والأخبار فإنها تشعر[1] بصدور الذنب عنهم حال النبوة أشار المحقق إلى الجواب إجمالا بأن ما نقل منها بطريق التواتر ولم يكن له محل آخر يحمل على أنه كان قبل البعثة أو من الصادر[2] عنهم بطريق السهو والنسيان[3] . فإن قيل كيف يكون الصغيرة الصادرة على هذا الوجه ظلما ويستغفر عليها . أجيب بأن ذلك لعظمة منهم أو لقصدهم بذلك هضم أنفسهم . ومن أراد الوقوف على الجواب التفصيلي فليرجع إلى المطولات والكتب المؤلفة لدفع المطاعن عن الأنبياء .

* * *

---

(١) أ: يشعر .

(٢) ز: الصادرة .

(٣) ومن مزاعم ابن تيمية الفاسدة والغريبة دعواه عدم العصمة للأنبياء عليهم السلام ، وهو يقول في مجموع فتاويه(٣١٣/١٠ ، ٣١٤): «وفي الصحيح أن النبي كان يقوم حتى تورم قدماه فيقال له أتفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، قال أفلا أكون عبدا شكورا ، ونصوص الكتاب والسنة في هذا الباب كثيرة متظاهرة والآثار في ذلك عن الصحابة والتابعين وعلماء المسلمين كثيرة لكن المنازعون يتأولون هذه النصوص من جنس تأويلات الجهمية والباطنية كما فعل ذلك من صنف في هذا الباب . . .من باب تحريف الكلم عن مواضعه كتأويلهم قوله ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢) المتقدم ذنب آدم والمتأخر ذنب أمته وهذا معلوم البطلان»!! انظر ما هو شبيه بهذا في مجموع فتاواه (٣٣٧/٢) ومنهاجه (٤٣٢/٢ ، ٢١٠/٦) ومتابعة ابن القيم لشيخه في شفاء العليل: ٢٢٣/١ . وطريق الهجرتين: ٣٥٧/١ .

الفصل السادس

في تفضيل الأنبياء على الملائكة

قال: وَلِلنَّبِيِّينَ رُجْحَانٌ عَلَى مَلَكٍ   تَعْلِيمِ عِلْمٍ وَتَكْرِيمٍ يَدُلَّانِ

أقول : ذكر في المواقف[1] أنه لا نزاع في أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية الأرضية وإنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية . فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل منهم[2] أيضا وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل . وقالت المعتزلة [3] وأبو عبد الله الحليمي[4] والقاضي أبو بكر[5] منا الملائكة أفضل منهم ، وعليه الفلاسفة .

---

(١) شرح المواقف : ٣٠٩/٨ ولكن الإمام الأشعري لم يفصل كما فصل صاحب المواقف بل الذي يفهم من كلامه الإطلاق فينبغي البحث عن أصل هذا الكلام الذي قاله صاحب المواقف . انظر مقالات الإسلاميين: ١٢٦/٢ ، ١٢٧ .وانظر أيضا في هذا الموضوع أصول الدين للبغدادي: ١٦٦، ١٦٧، ٢٩٥، ٢٩٦، الأربعين للرازي : ١٧٧/٢-١٩٨، طوالع الأنوار للبيضاوي : ٣٢٥-٣٢٧، شرح المقاصد للسعد: ٣١٨/٣-٣٢٥ ، شرح العقائد له: ٢٠٩/١ ، ٢١٠ .

(٢) ز: بدون (منهم) ، أول ق ٥٢ في أ .

(٣) انظر رأي المعتزلة في مقالات الإسلاميين: ٢٩٦/١ ، ١٢٦/٢ ، ١٢٧ . وابن حزم الظاهري أيضا يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء . انظر كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٦٥/٢ ، ٦٦ .

(٤) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسين بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني ولد عام ٣٣٨ هـ وتوفي عام ٤٠٣ هـ فقيه وقاض كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر مولده بجرجان ووفاته ببخارى له المنهج في شعب الإيمان . انظر وفيات الأعيان : ١/ ٤٠٣ ، الأعلام : ٢٣٥/٢ ، التاج المكل للقنوجي : ٤١ ، ٤٢ .

(٥) «يمكن حمله على غير نبينا ﷺ» كما نقل ابن حجر الهيتمي عن البلقيني . انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي: ٢٥٥ . أما الباجوري فقد استثناه ﷺ - من خلافهم - على وجه القطع فقال: «ذهب القاضي أبو عبد الله الحليمي . . . إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء إلا نبينا» . انظر شرح الباجوري على الجوهرة : ٢١٦ .

لنا وجوه . الأول : أنهم أُمِروا بالسجود[1] لآدم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول إبليس ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ (الإسراء:٦٢) و ﴿ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ﴾ (الأعراف:١٢) [2] والذي يقتضيه العقل والحكمة هو الأمر بتعظيم المفضول للأفضل لا عكسه ، ويرد عليه أنه[3] إنما يدل على كونه أفضل منهم في وجه في وقت ، والمدعي كونه أفضل منهم مطلقا في كل الأوقات .

والثاني : ما أشار إليه المحقق أولا وهو أن الله تعالى علَّم آدم عليه السلام من[4] الأسماء ما لا يعلمها الملائكة ، والعالم أفضل من غيره لقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ (المجادلة:١١) وقوله تعالى ﴿ قُلْ [5] هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر:٩) ويرد عليه أن فيهم من هو عالم بجميع الشرائع النبوية لكونه واسطة فيما بين الله تعالى وأنبيائه بل بشرائع الملكوت وتكاليفهم أيضا فلا يعارضه علم آدم عليه السلام بالأسماء في وقت السؤال كيف وقد علموا بذلك أيضا فيما بعد[6] . فإن قلت : هو معلم والملائكة متعلمون والمعلم أفضل من المتعلم . قلت : لا نزاع في أنه أفضل منهم في هذا الوجه ، وأما النزاع في الأفضلية من كل الوجوه .

والثالث : ما أشار إليه ثانيا وهو قوله تعالى﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾(الإسراء:٧٠) فإن التكريم المطلق لواحد من الأجناس يدل على أفضليته من غيره . فإن قلت : التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله ﴿ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء:٧٠) فإنه يشعر بعدم التفضيل على القليل الذي هو الملك إجماعا على أنه قد وصفهم في كلامه أيضا بأنهم عباد مكرمون . قلت : صيغة التفضيل للتكثير والمبالغة فالمعنى كرمنا بني آدم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير (ممن خلقنا زيادة تفضيل ، فيفهم منه أفضليتهم على قليل)[7] من مخلوقاته وهو[8] الملائكة الكرام في الجملة .

---

(١) أول ق ٦١ في ز .

(٢) سورة الأعراف: ١٢ ، وسورة ص: ٧٦ .

(٣) أ ، ز: بدون (أنه) وفي ص: إنما بدلا من أنه .

(٤) ز: بدون (من) . (٥) أ: بدون (قل) . (٦) أ: بدون (بعد) .

(٧) ما بين القوسين ساقط من «ز» . (٨) ز: وهم .

فإن قلت : الآية إنما تدل على أن جنس البشر أفضل من جنس الملك فيفهم منها كون جميع أفراد ذلك أفضل من جميع أفراد هذا والمدعي كون الأنبياء أفضل منهم فقط . قلت : ممنوع إذ قد خرج منها غير الأنبياء من أفراد البشر للأدلة الدالة على أن خواص الملك أفضل منهم فبقيت معمولة فيمن عداهم من الأنبياء فليتدبر .

الرابع : أن للبشر عوائقَ عن العبادات من الشهوة والغضب والحرص والوهم والخيال وحاجاته الشاغلة لأوقاته ولاشيء من ذلك يوجد في الملائكة فالعبادة معها تكون[1] أدخل[2] في الإخلاص وأشق ، فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها لقوله ﷺ « أفضل الأعمال أحمزها »[3] .

ورد بأن المعنى ما كان فيه زيادة مشقة من الأعمال الصادرة عن واحد فإنه أفضل من الصادر عن ذلك من مشقة زائدة ، إذ لا دليل على العموم في الأشخاص فضلا عن الأجناس وكيف لا والعموم يقتضي أن يكون العوام أفضل من الأنبياء والملائكة أيضا ، إذ لا شك أن تلك الصفات العائقة أزيد فيهم فيكون عبادتهم أفضل وثوابهم عليها أكثر ، ولو سلم ذلك في الأشخاص فلا نسلم[4] في الأجناس ، كيف وتلك الصفات هي الحجب القوية عن تجلي أنوار الله تعالى ، والعبادات إنما هي وسائل إلى نقض آثارها وقمع دواعيها ليتوصل إلى الاقتباس من الأنوار الربانية على ما أشار إليه الخليل صلوات الله عليه بقوله ﴿ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٦٠).

---

(١) أ: يكون .　　(٢) ز: داخلا .

(٣) بسكون الحاء المهملة وبعد الميم زاي ، بمعنى أشقها . ذكره الزمخشري في غريب الحديث: ٣١٩/١ ، وقد نقل السخاوي في المقاصد الحسنة صـ٦٩ عن الحافظ المزي قوله: هو من غرائب الأحاديث ، ولم يرو في كتب الحديث الستة ، وقال القاري في الموضوعات الكبرى: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: إنما أجرك على قدر نصبك ، وهو في نهاية ابن الأثير مروي عن ابن عباس بلفظ « سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل ، قال أحمزها ». انظر كشف الخفا ومزيل الإلباس للعجلوني: ١٥٥/١ .

(٤) أول ق ٦٢ في ز .

وتحقيقه أن الإنسان جامع بين ما للملك من العقل الذي لا شهوة له وبين ما للبهيمة من الطبيعة التي لها شهوة[1] وغضب وغير ذلك فمن[2] غلب عليها طبيعته الحيوانية واستولى آثارها فأولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلا لتضييعهم بالكلية ما يقتضيه العقل من العلوم والحكم ، والقوة العقلية حينئذ بمنزلة الميت[3] ؛ لا أثر لها، ولهذا قد عبر عنهم الخليل بالموتى . ومن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت منقادة لها متى شاءت بضرب من المجاهدة وأنواع العبادات أو لصفاء في جوهره فأولئك هم الذين يحيون بحياة الله ومشاهدة جماله وجلاله .

ثم إن مقتضى هذا التركيب أن لا ينمحي تلك الصفات بالكلية بل يبقى لها أثر في الجملة على ما أشار إليه ﷺ بقوله أنه أمر الخليل بذبح تلك[4] الطيور وإبقاء رأسها[5] عنده ولعل الله أيضا يشير إليه بقوله ﴿ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ﴾ (البقرة: ٢٦٠) أي ضع على كل عنصر من العناصر الأربعة التي هي أركان البدن شيئا منها ، ولهذا قال ﷺ « إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر[6] الله في اليوم والليلة سبعين مرة »[7] ولما كان تجرد الملائكة عنها بحسب فطرتهم لم يتصور هناك حجاب مانع أصلا ، فيستغرقون دائما في الأنوار الربانية، ويسبحون الليل والنهار وهم[8] لا يفترون. ومن هنا ظهر فساد ما قيل أن من غلبت[9] طبيعته عقله فهو أشر من البهائم وذلك يقتضي أن يكون من غلب طبيعته عقله خيرا من الملائكة .

---

(١) أول ق ٥٣ في أ . (٢) ز: ممن . (٣) أ: المبيت .

(٤) أ: ذلك . (٥) ز: رأسه . (٦) ز: أستغفر .

(٧) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء باب استحباب الاستغفار عن الأغر المزني : ٢٠٧٥/٤ ، رقم (٢٧٠٢) وأبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب الاستغفار ، عنه : ٨٤/٢ ، رقم (١٥١٥) وأحمد في مسنده ، في أول مسند الكوفيين ، عنه : ٢١١/٤. في جميع تلك الروايات « مائة مرة » بدلا من « سبعين مرة » . هذا وقد استشكل وقوع الاستغفار من النبي ﷺ وهو معصوم عن الصغائر ـ على الأرجح ـ فضلا عن الكبائر ، وقد تعرض الإمام النووى والعسقلاني للإجابة عنه في شرح مسلم: ٢٣/١٧ وفتح الباري: ١٠١/١١ .

(٨) ز: بدون (وهم) . (٩) أ: غلب .

واحتج المخالف بوجوه منها قوله تعالى ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ (النساء:١٧٢) فإنه يقتضي أن يكون الملائكة أفضل من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره إذ لا قائل بالفصل . والجواب ما حققه الإمام في الأربعين[١] من أن الفضل المختلف فيه في هـذه المسألة هـو كثـرة الثـواب وهـي لا تحصل[٢] إلا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد بنهايـة التواضـع لله تعالـى لا يلايم[٣] صيرورته مستنكفا من عبودية الله تعالى بل يناقضها وينافيها ، فامتنع أن يكون المراد من الآية هذا المعنى ، وأما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فإنه مناسب للتمرد وترك العبودية .

فالنصـارى لمـا شـاهدوا مـن المسـيح إحيـاء المـوتى وإبـراء الأكمـه والأبـرص أخرجوه بهذا القدر[٤] من العبودية إلى الألوهية ، فقال الله تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبـب هذه القدرة عن عبوديتي ، ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقـه [٥] في القـدرة والبطش (والاسـتيلاء علـى عـالم السـموات والأرض[٦] كمـا لا يخفـي . فالآيـة إنمـا تدل[٧] على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والقوة والقدرة والبطش)[٨] ، والكـلام إنما هو في الأفضلية بمعنى كثرة[٩] الثواب عند الله . وقـد يقـال الـداعي إلى تسـميتهم المسيح إلها إنما هو حصوله من غير أب وهذا المعنى أقوى في الملـك لحصـوله بـلا أب وأم أيضا مع أنهم لا يستنكفون عن عبودية الله فضلا عن عيسى عليه السلام .

---

(١) انظر الأربعين للرازي: ١٨٢/٢ ، ١٨٣ .

(٢) أ: لا يحصل .

(٣) ز: لا ينايم .

(٤) أول ق ٦٣ في ز .

(٥) ز: فرقة .

(٦) وفي الأربعين (١٨٣/٢): والأرضين .

(٧ أ: فالآية لا تدل ، وما أثبته من «ص» .

(٨) ما بين القوسين ساقط من «ز» .

(٩) أ: كثير ، ز: كثر ، وما أثبته من «ص» .

وبذلك ظهر بطلان استدلالهم على ذلك بأن الملائكة قوية على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام ، لايستثقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون[1] نقل الجبال . فالرياح تهبُّ بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل تتكون[2] بقوتها والآثار العلوية تحدث[3] بمعونتها كما نطق به الكتاب الكريم والقرآن العظيم حيث قال ﴿ فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ﴾ (الذاريات:٤) ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾ (النازعات:٥) وكذا استدلالهم بقوله تعالى ﴿ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ ﴾ (الأنبياء:١٩) .

ووجه الاستدلال أن الله تعالى احتج بعدم استكبار[4] الملائكة عن عبادته على أن البشر يجب أن لايستكبروا[5] عنها[6] ولو كان[7] البشر أفضل منها لما تم هذا الاحتجاج فإن السلاطين إذا أرادوا تقرير وجوب طاعتهم على رعيتهم يقولون الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين . وأما استدلالهم بالعندية فضعيف أيضا لورود مثل ذلك في حق البشر قال الله تعالى ﴿ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴾ (القمر:٥٥) وقال ﷺ حكاية عنه « أنا عند المنكسرة قلوبهم »[8] بل هـو أقـوى كما لا يخفى .

ومنها أن من الملائكة من هو رسول إلى الأنبياء والرسول أفضل من أمته . ورد بأن السلطان قد يرسل واحدا إلى جمع عظيم ليكون متوليا لأمورهم وحاكما عليهم وذلك الشخص يكون أفضل منهم وأما إذا أرسل شخصا واحدا إلى واحد للإعلام كما

---

(١) ز: ولا يستضعفون .

(٢) أ: يتكون .

(٣) أ ، ز: يحدث .

(٤) أ: استكار .

(٥ أ: أن لا يستكبر ولا غيرها ولو .

(٦) أ: بدون (عنها) .

(٧) أول ق ٥٤ في أ .

(٨) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء في ترجمة عمران القصير: ١٧٧/٦ ، عن عمران القصير؛ قال: «قال موسى عليه السلام: يا رب أين أبغيك قال أبغني عند المنكسرة قلوبهم فإني أدنو منهم كل يوم باعا لولا ذلك لانعدموا» ، وعزاه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: ٢٩٠/٦ إلى أبـي نعيم في الحلية ، وقال الزبيدي: كأنه من الإسرائيليات .

إذا أرسل واحدا من عبيده إلى وزيره فالظاهر أن المرسل إليه أجل منه قدرا وأعلى مرتبة والرسول كواحد من خدامه . ومنها قوله تعالى ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ (النبأ:٣٨) فإن المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته على وجه أبلغ ، ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالى وتضرعهم في حضرته أقوى من الأنبياء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في مثل هذا المقام أولى ، وقد مر منا ما يمكن التفصي عن مثله فتذكر . ثم الإنصاف أن الأفضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة وأما الأفضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله[1] فعلمها عنده ولا طريق لنا إلى الجزم بها فليتدبر .

* * *

---

(١) أ: بدون (عند الله) .

الفصل السابع

في كرامات الأولياء

قال: وَلِلْوَلِيِّ كَرَامَـاتٌ كَمَـا نُقِلَـتْ　　عَنْ[1] آصَفٍ وَأَبِي الـدَّرْدَاءِ وَسَـلْمَانِ

أقول: ذهب الجمهور منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى ثبوت الكرامات[2] للأولياء وأنكرها أكثر المعتزلة ووافقهم الأستاذ[3] والحليمي منا . لنا قصة أصحاب الكهف[4] ومريم وآصف وأبي الدرداء وسلمان[5] ورؤية عمر ﷺ على

---

(١) أول ق ٦٤ في ز .

(٢) انظر في مبحث الكرامة أصول الدين للبغدادي : ١٧٤ ، ١٧٥ ، الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري : ٥٢٧-٥٣٠ ، تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي : ٥٣٦-٥٣٨ ، نهاية الإقدام للشهرستاني : ٤٩٧-٤٩٩ ، الأربعين للرازي: ١٩٩/٢-٢٠٥ ، طبقات الشافعية الكبرى: ٣١٤/٢-٣٤٤ ، شرح المواقف: ٣١٤/٨ ، ٣١٥ ، شرح المقاصد: ٣٢٦/٣-٣٣٠ ، شرح العقائد النسفية : ١٩٤/١-١٩٦ وطبقات الصوفية للمناوي : ٥/١-١٩ .

(٣) نسبة إنكار الكرامة إلى الأستاذ من صنع الفخر الرازي - كما يقول العلامة ابن حجر الهيتمي - وما فعله الرازي «مردود بأنه إنما أنكر منها ما كان معجزة لنبي كإحياء الموتى لئلا تختلط الكرامة بالمعجزة ، وغلطه النووي كابن الصلاح . . .» . ويؤيد قول ابن حجر مافي الأبكار للآمدي والنبوات لابن تيمية . انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي:١٤٨ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٥٩/٤ والنبوات لابن تيمية : ٢ وطبقات الصوفية للمناوي: ٦ وما بعدها القسم الأول من الجزء الأول .

(٤) لعله قصد الفتية الذين وردت قصتهم في سورة الكهف من القرآن الكريم ، أو النفر الثلاثة الذين حكى النبي ﷺ قصتهم وكانوا قد أووا إلى غار فانسد عليهم فلما توسلوا إلى الله بصالح أعمالهم السابقة أفرج عنهم وقد رواه البخاري عن عبد الله بن عمر: ٧٩٣/٢ ، ٨٢١/٢ ، ١٢٧٨/٣ ، ٢٢٢٨/٥ ، رقم (٢١٥٢ ، ٢٢٠٨ ، ٣٢٧٨ ، ٥٦٢٩) ومسلم عن عبد الله بن عمر: ٢٠٩٩/٤ ، ٢١٠١/٤ .

(٥) هو ما جرى بين يديهما ـ سيدنا سلمان وأبي الدرداء ﷺ ـ من تسبيح القصعة أو ما فيها من الطعام ، انظر حلية الأولياء لأبي نعيم : ٢٢٤/١ وطبقات الصوفية للمناوي : ١١ القسم الأول من الجزء الأول .

المنبر جيشه[1] بـ« نهاوند »[2] حتى قال: يا سارية[3] الجبل الجبل ؛ وسمع سارية ذلك[4] . وهذا معنى قوله :

وَصَدُّ سَارِيَةَ الْفَارُقِ عَنْ جَبَلٍ   وَالْبُعْدُ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ شَهْرَانِ

واحتج المخالف بأنها لا تتميز[5] عن المعجزة فينسد باب إثبات النبوة . وأما القصص المذكورة[6] فبعضها إرهاص لنبي بعدها وبعضها معجزة لنبي معها أوقبلها . ورد بأنها تتميز[7] عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى والتحدي في المعجزة ، ولا يجب شيء من ذلك في الكرامة . وبهذا ظهر بطلان جعلها معجزة لنبي قبلها ؛ وسياق تلك القصص يشهد على أنها لم تكن[8] لتصديق الأنبياء فكيف تكون[9] معجزة لهم ، على أن ذلك لو صح لبطل كثير من المعجزات .

* * *

(١) ز: على جلسه .

(٢) أ: بشهاوند .

(٣) هو سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر ، صحابي من الشعراء ، القادة ، الفاتحين ، جعله عمر أميرا على جيش وسيره إلى بلاد الروم ففتح بلادا منها أصبهان ، توفي سنة ٣٠ هـ . انظر الأعلام : ٦٩/٣.

(٤) أخرجه البيهقي في الدلائل ، ونقل السخاوي في المقاصد الحسنة (٤٧٤) عن الحافظ أن إسناده حسن .

(٥) أ ، ز: لا يتميز .

(٦) أ ، ز: المذكور ، وماأثبته من « ص » .

(٧) أ ، ز: يتميز .

(٨) أ ، ز: لم يكن .

(٩) أ: بدون (تكون) ، ز: يكون .

الفصل الثامن

في تفضيله ﷺ

المبحث الأول

في تفضيله على سائر الأنبياء

قال: فَضْلُ النَّبِيِّ جَلِـيٌّ بَـلْ نُبُوَّتُـهُ فَاقَـتْ وِلاَيَتَـهُ فِـي قَـوْلِ إِخْـوَانِ

أقول: فضل نبينا عليه السلام على سائر الأنبياء ظاهر ، لأنه مبعوث إلى[1] الثقلين وخاتم الأنبياء والرسل ، ومعجزته الباهرة باقية على الدوام إلى يوم القيام[2] ، وشريعته ناسخة لجميع الشرائع والأحكام، وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر، وشفاعته عامة لهم يوم المحشر على ما دلت عليه الآيات والأحاديث . وأما قوله ﷺ « لا تخيروني على موسى بن عمران»[3] ، « وما ينبغي لعبد أن يقول[4] أنا خير من

---

(١) ز: في .

(٢) ز: القيامة .

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الخصومات ، باب ما يذكر في الأشخاص ، رقم (٢٢٨٠) ومسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل ، باب من فضائل موسى عليه السلام ، عن أبي هريرة ، رقم (٢٣٧٣) ، وأبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في التخيير بين الأنبياء عن أبي هريرة: ٢١٧/٤ ، رقم (٤٦٧١) ، وأحمد في مسنده ، كتاب باقي مسند المكثرين ، باب مسند أبي هريرة ، رقم (٧٢٧٠) .

(٤) أ: نقول .

يونس بن متى[1] »[2] فعلى سبيل التواضع منه[3] ، كيف وقد قال ﷺ «أنا أكرم الأولين والآخرين»[4] و«أنا سيد ولد[5] آدم ولا فخر»[6] . وأما الأفضل بعد محمد ﷺ من الأنبياء ففيه خلاف ، وتفصيله مذكور في شرح المقاصد[7] .

* * *

---

(١) أ: بدون (بن متى) .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب قول الله تعالى «هل أتاك حديث موسى» ، عن ابن عباس: ١٢٤٤/٣ ، رقم (٣٢١٥) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل ، باب في ذكر يونس عليه السلام ، عن أبي هريرة: ١٨٤٦/٤ ، رقم (٢٣٧٦).

(٣) قيل في معنى هذا الحديث: لا تعتقدوا أني أقرب إلى الله من يونس في الحس حيث ناجيت الله من فوق السموات السبع وهوناجى ربه في بطن الحوت في قاع البحر لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان . وقد نسب هذا التفسير إلى كل من الإمام مالك وإمام الحرمين . انظر السيف الصقيل في الرد على ابن الزفيل للإمام تقي الدين السبكي: وشرح الباجوري على جوهرة التوحيد: ٢١٥ ، وقد أحسن الملا علي القاري في الرد على شارح الطحاوي ـ وهو تيمي المذهب الذي يثبت لله سبحانه وتعالى الجهة والمكان ـ في دعوى أن هذا التفسير المذكور يدل على جهلهم . انظر شرح الفقه الأكبر للقاري:١١٤ ، ١١٥ .

(٤) أخرجه الدارمي في سننه ، المقدمة ، باب ما أعطي النبي ﷺ من ، عن ابن عباس : ٣٩/١ ، رقم (٤٧) .

(٥) أ: أولاد .

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل ، باب تفضيل نبينا ﷺ ، عن أبي هريرة: ١٧٨٢/٤ ، رقم (٢٢٧٨) والترمذي في سننه ، كتاب تفسير القرآن ، باب من سورة بني إسرائيل ، عن أبي سعيد: ٣٠٨/٥ ، رقم (٣١٤٨) ، وقال حسن صحيح ، وأبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في التخيير بين الأنبياء ، عن أبي هريرة: ٢١٨/٤ ، رقم (٤٦٧٣)، وابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد ، باب ذكر الشفاعة ، عن أبي سعيد: ١٤٤٠/٢ ، رقم(٤٣٠٨) .

(٧) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني: ٣٠٦/٣ ، ٣٠٧ .

المبحث الثاني

في تفضيل النبوة على الولاية

وكلمة «بل» في قوله «بل[1] نبوته» للترقي[2] ؛ والمعنى أن فضل النبي جلى على الولى لكونه مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك وكونه مبعوثا لصلاح العالم ونظام أمر المعاش والمعاد ، بل نبوته حال كونها فايقة على ولايته أيضا جلية . ويحتمل أن يكون «نبوته» مبتدأ وقوله «فاقت» خبرها والجملة معطوفة على ما قبلها ؛ فالمعنى حينئذ أن فضل النبي على الولي الذي لا نبوة له وتفوقه منه أمر ظاهر ، بل مرتبة النبوة فايقة على مرتبة الولاية التي كانت معها .

وعلى التقديرين يكون إشارة إلى الرد[3] على من زعم أن مرتبة الولاية مطلقا قد يكون أفضل من مرتبة النبوة ، وعلى من زعم أن مرتبة ولايته أفضل من مرتبة نبوته ويمكن أن يكون خبر «نبوته» محذوفا[4] وفاعل «فاقت» هو ولايته . والمعنى أن فضل النبي[5] جلي بل نبوته أيضا جلية حال كون ولايته فايقة عليها . فهو إشارة منه إلى ما نقل عن بعض العارفين من أن مرتبة ولاية النبي ﷺ أفضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار .

---

(١) أ: بدون (بل) .

(٢) أول ق ٥٥ في أ .

(٣) انظر في هذا الموضوع مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري: ١٢٦/٢ ، أصول الدين للبغدادي: ١٦٧ ، شرح العقائد النسفية: ٢٠٣/١ ، شرح المقاصد: ٣٣٠/٣ ، ٣٣١ ، شرح الملا علي القاري للفقه الأكبر:١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) ز: محذوف .

(٥) أول ق ٦٥ في ز .

الفصل التاسع

في تفضيل الصحابة

المبحث الأول

في أفضلية أبي بكر رضي الله عنه

قال: وَأَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ الأَنْبِيَــاءِ أَبُــو بَكْــرٍ لِتَصْــدِيقِهِ مِــنْ قَبْــلِ أَقْــرَانِ

أقول : ذهب أهل السنة[1] وجماعة من قدماء المعتزلة إلى أن أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر . وذهب الشيعة إلى أن الأفضل هو علي بن أبي طالب ، ووافقهم المتأخرون من أهل الاعتزال . واحتج الأصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والأثر والأمارات .

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى * ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ * وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴾ (الليل:١٧-١٩). فإن المراد به إما أبو بكر أو علي ، إذ لا ثالث يراد بالاتفاق ، لكن قوله ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴾ (الليل:١٩) يمنع إرادة الثاني ، لما أن للنبي ﷺ على علي بن أبي طالب من نعمة التربية . فتعين الأول كما ذهب إليه كثير من المفسرين[2] .

---

(١) لمزيد من الدراسة انظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١٤٧/٢ ، تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي : ٨٩٦-٩٠٨ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٢٨٩/٥-٢٩٢ ، شرح المواقف: ٣٩٧/٨-٤٠٥ ، شرح المقاصد : ٥١٨/٣-٥٢٧ ، شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي: ١٩٦/١ .

(٢) انظر من التفاسير ـ مثلا ـ تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي : ٤٧٣/٥، تفسير ابن جرير الطبري: ٨٦٨٢/١٠ والتفسير الوسيط لشيخ الأزهر الأستاذ الدكتور محمد سيد طنطاوي:٤٢٣/١٥ ، ٤٢٤.

وأما السنة فقوله ﷺ لأبي الدرداء حين كان يمشي أمام أبي بكر « تمشي أمام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر »[1] وأما الأثر فما روى عن ابن عمر « كنا نقول ورسول الله حيى أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان »[2] عن على « خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم »[3] .

وأما الأمارة فما تواتر في أيام أبي بكر من تأليف[4] القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك وإجلاء الروم عن الشام وطرد فارس عن حدود السواد وأطراف العراق مع أن لهم قوة كاملة وشوكة شكيمة وأموالا وافرة . واستدل المحقق على أفضلية أبي بكر بتصديقه النبي ﷺ وإسلامه قبل الأقران أي جميع الناس على ما عليه الأكثرون ، وصرح به حسان بن ثابت وأنشده[5] على

---

(١) ورد بألفاظ متقاربة في مجمع الزوائد: ٤٣/٩ ، ٤٤ ، والصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي: ١٠٣ وعلق عليه «وفيه إسماعيل بن يحيى التيمي وهو كذاب» .

(٢) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في التفضيل ، عن ابن عمر: ٢٠٦/٤ ، رقم (٤٦٢٨) ، وأورده الحافظ ابن حجر في الفتح:١٦/٧ ، وأخرجه البخاري في صحيحه: ١٣٣٧/٣ ، رقم (٣٤٥٥) عن ابن عمر بلفظ متقارب «كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم » .

(٣) ورد في صحيح البخاري: ٩/٥ «عن محمد بن الحنفية ، قال: قلت لأبي أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ ، قال أبو بكر ، قلت ثم من ، قال ثم عمر ، وخشيت أن يقول عثمان ، قلت ثم أنت ، قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين» .

(٤) ز: تألف .

(٥) والذي أنشده حسان ما يلي :

إذا تذكرت شجوا من أخي ثقة ... فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا

خير البرية أتقاها وأعدلها ... بعد النبي وأوفاها بما حملا

الصادق الثاني المحمود سيرته ... وأول الناس منهم صدق الرسلا

عاش حميدا لأمر الله متبعا ... بأمر صاحبه الماضي وما انتقلا

انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٢٧/٣ ، تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٨٩٧ ، ٨٩٨ واختلف الباحثون في أنه في مدح أبي بكر أم في رثائه . انظر حسان بن ثابت شاعر الرسول للدكتور سيد حنفي حسنين: ٢٢٠ .

رؤوس الأشهاد ولم ينكر عليه أحد . ويؤيده قوله ﷺ « أين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف »[1] .

وأراد بـ« الأقران » من بلغ مرتبة التكليف من الناس فإن إسلام علي وإن كان أسبق منه كما يدل عليه ما روى عن سلمان الفارسي « أولكم ورودا على الحوض أولكم إسلاما على بن أبي طالب » وعن عبد الله بن الحسن « كان أمير المؤمنين يقول أنا أول من صلى وأول من آمن بالله وبرسوله ولم يسبقني أحد إلى الصلاة إلا النبي ﷺ »[2] إلى غير ذلك ، إلا[3] أنه كان صبيا كما يصرح به الأثر المنقول عنه ، وأبو بكر أسلم حين كونه[4] بالغا عاقلا ولا شك أن إيمان البالغ الصادر عن استدلال أفضل من إسلام الصبي . ولو سلم بلوغه إلا أنه ليس بمشتهر فيما بين الناس ولا محترم ولا مقبول القول كالصبي الذي يكون[5] في البيت فلم يحصل بسبب إسلامه قوة وشوكة في الإسلام .

وأما أبو بكر فكان شيخا محترما أجنبيا فحصل بسبب إسلامه قوة عظيمة في الإسلام ، ألا يرى أنه لما أسلم اشتغل بالدعاء والتضرع إلى الله تعالى فأسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة[6] والزبير[7] وسعد بن أبي وقاص[8] وعثمان ابن مظعون إلى غير ذلك ، فكان أفضل من إسلام على رضي الله عنه .

---

(١) ورد في مجمع الزوائد: ٤٦/٩ بلفظ متقارب ، وقال فيه: «وفيه أرطأة أبو حاتم ، وهو ضعيف» .

(٢) أورده الإمام أحمد في مسنده بألفاظ متقاربة: ٢٠٩/١ ، ٣٧٣ ، وطبقات ابن سعد: ٢١/٣ .

(٣) ز: بدون (إلا) . (٤) أول ق ٥٦ في أ . (٥) أول ق ٦٦ في ز .

(٦) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي التيمي أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، كان ممن سبق إلى الإسلام وأوذي في الله ثم هاجر فاتفق أنه غاب عن وقعة بدر في تجارة له بالشام وتألم لغيبته ، فضرب له رسول الله ﷺ وسهم بسهمه وأجره . انظر الإصابة: ٤٢٦٦ ، الاستيعاب ٧٦٤/٢ ، طبقات ابن سعد: ٢١٤/٣ ، ٢٢٥ وسير أعلام النبلاء: ١٥/٣ .

(٧) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب . حواري رسول الله ﷺ وابن عمته صفية بنت عبد المطلب ، وأحد العشرة المشهودة لهم بالجنة ، وأحد الستة أهل الشورى ، وأول من سل سيفه في سبيل الله . انظر الإصابة: ٤٥٤/١ ، الاستيعاب:٥١٠/٢ ، سير أعلام النبلاء: ٢٦/٣ .

(٨) هو سعد بن أبي وقاص واسم أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ابن مرة بن كعب بن لؤي ، الأمير أبو إسحق القرشي الزهري المكي أحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد السابقين الأولين إلى الإسلام وأحد من شهدوا بدرا والحديبية وأحد الستة أهل الشورى ، توفى سنة ٥٦ هـ . انظر سير أعلام النبلاء: ٥٨/٣ وأسد الغابة: ٢٩٠/٢ .

واحتج المخالف أيضا بالكتاب والسنة والأمـارة . أما الكتـاب فقـوله تعالـى ﴿ فَقُلْ [1] تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ﴾(آل عمران: ٦١). فإنه أراد بـ« أنفسنا » عليا رضى الله عنه ، لأنه ﷺ حين دعا وفد نجران إلى المباهلة خرج معه على والحسن[2] والحسين[3] وفاطمة[4] فقط ، وهو يقول « إذا أنا دعوت فأمنوا » ولا شك أن من كان بمنزلة نفس النبي يكون أفضل . ورد بأن المراد بأنفسنا نفس جميع قرابة النبي ﷺ ، (هذا كما يقال دعوت نفسي . وقد يقال بل المراد جميع قرابة النبي ﷺ)[5] وخدمه ممن نزل عرفا منـزلة نفسه ﷺ وليس بشيء . إذ يلزم حينئذ استدراك ذكر الأنبياء قبلها .

وأما السنة[6] فقوله ﷺ « اللهم ائتني بأحب خلقك يأكل معي هـذا الطـير فأتـاه على وأكل معه »[7] ، ولا شك أن الأحب إلى الله أفضل عنده . ورد بأنـه لايفيـد كونـه

---

(١) أ: بدون (قل) .

(٢) هو:الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي ، أبو محمد خامس الخلفاء الراشدين ، سيد شباب أهل الجنة ، وأمه فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين ، ولد في السنة الثالثة من الهجرة ، وكان أشبه الناس بجده ﷺ ، حج خمس عشرة حجة ماشيا ، وخرج من ماله مرتين ، توفى سنة ٥٠ هـ . انظر الإصابة: ٣٢٨/١ والأعلام: ١٩٩/٢ .

(٣) هو: الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي أبو عبد الله الإمام الشهيد سبط النبي ﷺ سيد شباب أهل الجنة ، استشهد سنة ٦١ هـ . انظر الكامل لابن الأثير: ١٩/٤ وتاريخ الطبري: ٢١٥/٦ .

(٤) هي: فاطمة الزهراء سيدة نساء أهل الجنة ، بنت سيدنا رسول الله ﷺ وريحانته ، ومناقبها وفضائلها أكثر من أن تحصى ، وللسيوطي «الثغور الباسمة في مناقب السيدة فاطمة» ، ولدت قبل الهجرة بثمان عشرة سنة ، وتوفيت بعد أبيها ﷺ بستة أشهر . انظر الأعلام للزركلي: ١٣٢/٥ .

(٥) ما بين القوسين ساقط من « ز » .

(٦) لقد ورد في فضائل سيدنا علي رضي الله عنه من الأحاديث ما لم يرد في الثلاثة الآخرين من الخلفاء الراشدين . وأجاب عنه بعض الأئمة بأن سبب ذلك أنه عاش إلى زمن الفتن ، وكثرت أعداءه ، وقدحهم فيه وحطهم عليه ، وغمصهم لحقه بباطلهم فبادر حفاظ الصحابة رضوان الله عليهم وأخرجوا ما عندهم في حقه ، ردعا لأولئك الفسقة المارقين والخوارج المخذولين . انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي: ٢٠٨ .

(٧) أخرجه الترمذي في سننه ، عن أنس بن مالك: ٦٣٦/٥ ، رقم (٣٧٢١) ، وقال حديث غريب . وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية: ٢٢٨/١ .

أحب إلى[1] الله من كل وجه بل من بعض الوجوه ، ولا كلام فيه . وأما الأمارة فما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية . ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقائع ومسند الجم الغفير من العلماء ، مع ما له من الشجاعة التامة والقدرة الكاملة . ولهذا قال سيد المرسلين «لافتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار»[2] ، وقال في يوم الأحزاب «لضربة على خير من عبادة الثقلين»[3] .

والجواب أن اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن أبي طالب ، بل هو متحقق في غيره أيضا . وأما حديث الشجاعة والقدرة الكاملة فعلى[4] تقدير اختصاصها به لا يدلان إلا على الأفضلية بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه ، والكلام في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى . فإن قلت قد تحقق منه بسبب شجاعته وقدرته من الجهاد وضرب الرقاب ما لم يوجد في غيره وأنه خير من عبادة الثقلين لما مر . قلت يمكن أن يثبت في غيره[5] جهة أخرى لا يوجد مثلها فيه فلا يحصل الجزم بأفضليته بتحقق ذلك فيه . واعلم أن أمثال هذه التأويلات تجري أيضا فيما ذكره الأصحاب ، فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب .فالأولى فيه الاختصار على الإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ، ولا نطول بذكره الكتاب .

* * *

(١) ز: بدون (إلى) .

(٢) ذكره محمد شمس الحق العظيم آبادي في عون المعبود: ١٠/٢٦٤ ، رقم (٣٨٨٤) ، وقال : قال المنذري والحديث أخرجه الترمذي . ولم أجده في الترمذي .

(٣) لم أقف على مصدره فيما توفر لدي من كتب التخريج .

(٤) أ: على .

(٥) أ: بدون (غيره) .

المبحث الثاني

في تفضيل عمر على من بعده

قال: وَبَعْدَهُ عُمَرُ الْفَارُوق إِذْ هُوَ فِـي إِظْهَارِ دِيـنِ رَسُـولٍ خَيْـرُ مِعْـوَانِ

أقول : ذهب أهل السنة إلى أن الأفضل بعد أبي بكر من الأصحاب هو عمر ابن الخطاب رضى الله عنه ، واستدلوا عليه بالسنة والأثر والأمارة . أما السنة فقوله ﷺ « خير[1] أمتي أبو بكر ثم عمر » ، وأما الأثر فقد مر ذكره في تفضيل أبي بكر ، وأما الأمارة فهي[2] ما أشار إليه المحقق من أنه خير معوان دين الإسلام لما تواتر في زمن خلافته من فتح المشارق وقهر الأكاسرة وأخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم[3] دولتهم والسبي من أموالهم وأولادهم وترتيب الأمور وسياسة الجمهور وإفاضة العدل والإحسان على الفقراء والمساكين مع إعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها[4] وشهواتها .

* * *

(١) أول ق ٦٧ في ز .
(٢) أ ، ز: فهو .
(٣) أول ق ٥٧ في أ .
(٤) أ: وملازها .

المبحث الثالث

في تفضيل عثمان رضي الله عنه

قال: وَبَعْدَ ذَلِكَ قَدْ[1] أَفْتَى مَشَايِخُنَا   أَنْ لاَ تَرَدُّدَ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانِ

أقول: ذهب كثير من الأصحاب[2] إلى أن الأفضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان ، وتمسكوا فيه[3] بالأثر والأمارة . أما الأثر فقد مر عن ابن عمر ، وأما الأمارة فما تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد وإعلاء لواء الشرع إلى السماك واجتماع الناس على مصحف واحد ، مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والإنفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي ﷺ على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى في الاستحياء من الشين . وقد قال النبي ﷺ في حقه[4] «عثمان أخي ورفيقي في الجنة»[5] وقال ﷺ «ألا أستحي ممن يستحي منه ملائكة السماء»[6] وقال «إنه يدخل الجنة بغير حساب»[7] .

وقد استدل المحقق على كونه أفضل من علي بن أبي طالب باتفاق المشايخ وحكمهم بأنه أفضل منه من غير تردد . وفيه رد على من تردد منهم فيما بينهما أو[8] مال إلى أفضلية على من عثمان بن عفان[9] .

---

(١) أ: فقد .

(٢) انظر في تفضيل عثمان رضي الله عنه أصول الدين للبغدادي: ٣٠٤ ، تبصرة الأدلة للنسفي:٩١٠ ، ٩١١ ، شرح العقائد: ١/ ١٩٦.

(٣) أ: بدون (فيه) .   (٤) ز: في حق .

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، عن عثمان بن عفان:١/٧٤، رقم (٥٥٢)، وانظر أيضا فتح الباري:٥/٤٠٨ .

(٦) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، باب من فضائل عثمان ، عن عائشة: ١٨٦٦/٤ ، رقم (٢٤٠١)، وأورده السيوطي في تاريخ الخلفاء: ١٢١ .

(٧) لم أقف عليه في كتب السنة المتوفرة لدي .

(٨) ز: أ .

(٩) ومن الذين فَضّلوا عليا على عثمان من أهل السنة سفيان الثوري ومالك في قوله الأول . انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي: ٢٠٨ ،شرح الإمام اللقاني المسمى بهداية المريد على كتابه جوهرة التوحيد مخطوطة الأزهر ورقة: ٨٤ وحاشية الباجوري على الجوهرة: ٢٣٨ .

المبحث الرابع

في تفضيل علي رضي الله عنه

قال: وَبَعْدَ ذَاكَ عَلِــيٌّ وَهُــوَ أَقْــرَبُهُمْ إِلَى النَّبِيِّ وَأَحْظَــى بَــيْنَ أَخْتَــانِ[1]

أقول : المناسب لسياق كلامه تعليل أفضلية على ممن بعده بكونه أقرب إلى النبي ﷺ نسبا ، فإن عباسا وإن كان عم النبي ﷺ إلا أنه أخ عبد الله من الأب وأبو طالب كان أخاه من الأب والأم ، و[2] بكونه أوفر حظا فيما بين الأختان[3] لكونه زوج فاطمة التي هي سيدة نساء العالمين ، إلا أن المحقق لم يصرح به لما يتراى[4] على ظاهره أثر الإهمال فتبصر[5] .

* * *

(١) أ: ختان .

(٢) ز: بدون الواو .

(٣) ز: أختان .

(٤) أ: بدون (يتراى) .

(٥) ومما قاله الشيخ عثمان الكليسي هنا: «فأشار الناظم المحقق بقوله وهو أقربهم إلى أن الدليل العقلي لا يعتد به عند وجود الدليل النقلي المعارض له ، وهو إجماع السلف على تفضيل عثمان . فيكون قوله «وهو أقربهم» جملة حالية قيدا لهذا الحكم ، وليس هذا تعليلا لأفضلية علي ممن بعده كما توهم ، لأن علة أفضليته معلومة من الأبيات السابقة . . .» . انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي: ١٣٠ .

الباب الثالث

في المعـــاد

الفصل الأول

في جواز إعادة المعدوم

قال: الْحَشْرُ وَالْبَدْأُ إِمْكَانـاً وَتَمْيِيـزاً   وَنَفْـيَ مَـدْخَلِ أَوْقَـاتٍ سَـوِيَّانِ

أقول[1]: ذهب الطبيعيون من الفلاسفة إلى نفي الحشر للإنسان بناء على أنه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وأنه يفنى بالموت فيمتنع إعادته لامتناع الإعادة على المعدوم . وذهب الإلهيون منهم إلى[2] القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر[3] . وذهب أكثر المتكلمين إلى العكس من ذلك ، ومنهم من جمع بينهما[4] وجزم بثبوت الإعادة للأرواح والأجسام جميعا ، وعليه الاعتماد[5] .

---

(١) انظر في المعاد أبكار الأفكار: ٢٤٩/٤-٣١٥ ، شرح المواقف: ٣١٦/٨-٣٢٨ ، شرح المقاصد: ٣٣٧/٣-٣٤٢ .

(٢) ز: بدون (إلى) .

(٣) انظر رأي الإلهيين بالتفصيل في رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا صـ٨٢ وما بعدها بتحقيق د . سليمان دنيا ، والنجاة لابن سينا أيضا : ٤٧٧ .

(٤) هم الماتريدي والباقلاني وأبو زيد الدبوسي والغزالي والراغب والحليمي من المتكلمين وأكثر الصوفية . انظر شرح المقاصد : ٣٤٢/٣ ، ٣٤٣ .

(٥) يرجح الخيالي هنا مذهب القائلين بأن المعاد جسماني وروحاني معا ، وهو مفرَّع على عدم كون الروح جسما خلافا لجمهور المتكلمين ـ غير أنا سنجد الخيالي يصرح بأن الأرواح أجسام لطيفة في نهاية الفصل الثالث من هذا الباب ! ثم لا بد هنا من تنبيه على لبس قد ينتج عن تعبير الخيالي حيث قال «وذهب أكثر . . . للأرواح والأجسام جميعا» . وهذه العبارة توهم أن أكثر المتكلمين يقولون بحشر الأجسام فقط دون الأرواح ، وهذا خطأ . بل الصحيح أنهم أيضا قائلون بكلا الحشرين؛ إلا أنهم لكون الروح عندهم جسما من الأجسام ـ جعلوا إعادة الأرواح داخلا في الحشر الجسماني . وقد صرح بذلك الإمام أحمد رضا الهندي في المستند المعتمد: ١٨١ .

لنا أن البدأ [1] أي الإيجاد أولا والحشر أي الإيجاد ثانيا[2] أمران متحدان في الماهية ، وإنما يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من إمكان الأول إمكان الثاني وإلا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وإنه محال . فإن قلت: ثبت أن الإيجاد أمر ممكن نظرا إلى ذاته لكنه يجوز أن يمتنع في الزمان الثاني لفقد شرط أو وجود مانع . قلت المدعى ليس إلا جوازه وإمكانه نظرا إلى ذاته فلا ينافيه جواز امتناعه بغيره . نعم لو استدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه لورود ما ذكرتموه .

وهنا بحث وهو أن للخصم أن يمنع اتحاد ماهية الإيجادين قياسا على الوجودين فإن الوجودات الخاصة عندهم لما كانت حقائق متخالفة جاز أن يكون إيجاداتها كذلك ، لابد لنفيه من دليل . فإن قلت ذلك إنما هو فيما إذا كان متعلق الوجود والإيجاد أمورا [3] متخالفة ، وأما إذا كان أمرا واحدا كما فيما نحن بصدده فلا . قلت لو سلم فيكون الكلام إلزاميا مبنيا على تسليم الخصم إياه ولا يلتفت إليه في أمثال هذه المقامات . والأقرب أن يقال إن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ومن البين أنه لا يلزم من فرض وقوع الإعادة محال فتكون[4] ممكنة[5] وهو المطلوب . فإن قلت قد يلزم من فرض وقوعها محال لذاتها كما في إعادة الزمان . قلت بعد تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة إعادة كل شيء فلا إشكال .

واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه لجاز إيجاد مستأنف مثله فلنفرض وجوده أيضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية بدون التمايز ، وأنه باطل بديهة . والجواب على ما أشار إليه المحقق أولا ، وهو أن الامتياز بالعوارض المشخصة كما في المثلين المبتدأين وإن أريد بالتماثل الاتحاد من

---

(1) ز: المبدأ .
(2) أول ق ٦٨ في ز .
(3) ز: أمور .
(4) أ: يكون ، ز: فيكون .
(5) أول ق ٥٨ في أ .

كل الوجوه فلا نسلم الاثنينية بل لا يتصور التماثل حينئذ ، وإن أريد الاتحاد في العوارض المشخصة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ، إذ الاثنينية حينئذ تكون[1] اعتبارية فيكفيها التغاير الاعتباري .

الثاني : لو جاز إعادة المعدوم بعينه ؛ أي بجميع عوارضه المشخصة ومن جملتها الوقت لأعيد في وقته الأول فيلزم أن يكون المعاد عين المبتدأ . والجواب ما أشار إليه المحقق ثانيا ، وهو نفي كون الزمان من العوارض المشخصة بشيء من المبتدأ والمعاد وإلا لكان الشخص الواحد أشخاصا متعددة بحسب تعدد الأزمنة فإنه سفسطة ظاهرة . وقد يجاب بالتزام إعادة الوقت أيضا ومنع الاتحاد حينئذ وليس بشيء . إذ يلزم حينئذ أن يكون للزمان زمان وأنه باطل فلابد أن يعاد بدونه ويلزم الاتحاد .

الثالث : أن الحكم بصحة العود يقتضي اتصاف المعدوم حال العدم بصحة العود وأنه لا يتصور بدون التماثل ولا تمايز للمعدومات حال العدم . والجواب أن المذهب أن المعدومات متمايزة[2] في العقل حال عدمها وإن لم تكن[3] موجودة فيه ألا يرى أن أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أن الوجودات زائدة على الماهيات[4] ، وليس ذلك في الخارج ، فتعين أن يكون في العقل مع أنهم لا يقولون بالوجود الذهني . والشيخ الأشعري قد نفى زيادتها في الخارج وأنكر الوجود الذهني ، فلابد أن يكون اتصافها بها نظرا إلى العقل وإن لم يكن ماهياتها متحققة فيه . فإن قلت:(لم لا يجوز أن يكون مرادهم بذلك كونها زائدة في الخارج . قلت)[5]: لأن[6] ثبوتها له حينئذ يكون في الخارج ومن المعلوم ضرورة أن ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع على ثبوت المثبت له فيه فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل .

---

(١) أ: يكون .
(٢) أ ، ز: يتمايز ، وما أثبته من « ص» .
(٣) أ: يكن .
(٤) أول ق ٦٩ في ز .
(٥) ما بين القوسين ساقط من « ز» .
(٦) ز: لا .

وههنا بحث وهو أن ثبوت الوجودات لماهياتها إنما هو في نفس الأمر من غير فرض فارض واعتبار معتبر ، وما ذكر يدل على كونه بمجرد الفرض والاعتبار وأنه باطل قطعا . ومن ههنا ظهر أيضا بطلان ما ذهب إليه القائلون بالوجود الذهني من أن قبول الماهيات لوجوداتها وزيادتها إنما هو حال كونها موجودة في الذهن لأن الذهن[1] يجردها عن الوجود مطلقا سواء كانت خارجية أو ذهنية فإنها وإن كانت موجودة في الذهن إلا أن للذهن أن يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب إليها فيجدها حينئذ قابلة له . وأما إذا لوحظ معها الوجود فلا يكون قابلة ، ولما كان قيامه بالماهية وقبولها إياه من حيث هي وهذه الحيثية إنما تثبت[2] لها في العقل فاللازم حينئذ زيادته في التصور لا في الوجود العيني .

فإن قلت : فنحن نقول بثبوت الوجود لها إنما هو في نفس الأمر ولما امتنع ذلك في الخارج لما مر تعين أنه في العقل لا أنه بالعقل وبينهما بون بعيد . قلت حينئذ البديهة التي ادعيتموها في ثبوته لها في الخارج[3] فهي قائمة بعينه في ثبوته لها في نفس الأمر على هذا الوجه فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الموجودات المترتبة في نفس الأمر وأنه باطل لقيام التطبيق فيها كما لا يخفى على من له أدنى مسكة[4] .

قال: بَلْ لا احْتِيَاجَ إِلَى قَوْلٍ بِصِحَّةِ أَنْ ... يُعَادَ مَا عُدِمَتْ فِي حَشْرِ أَبْدَانِ

أقول : لما احتج المنكرون للحشر بأنه موقوف على إعادة المعدوم بعينه وأنه ممتنع ، أما على مذهب من قال إن فناء الأجسام عبارة عن انعدامها فظاهر ، وقد اعترف به الذاهب إلى تلك المقالة أيضا . وأما على قول من قال إن فناءها عبارة عن تفرق أجزاءها واختلاط بعضها ببعض كما يشعر به قصة الخليل صلوات الله عليه فلأن الأجزاء وإن لم تكن[5] معدومة إلا أنه لا شك في انعدام التأليف والحياة وكثير

---

(١) ز: بدون (لأن الذهن) .
(٢) أ ، ز: يثبت .
(٣) أول ق ٥٩ في أ .
(٤) ز: ملكة .
(٥) ز: يكن .

من الأعـراض الواقعـة فيهـا ، أشـار المحقـق إلى الجـواب أولا بمنـع[1] امتنـاع إعـادة المعدوم وقد تكلم على أدلته ، وثانيا بمنع الاحتياج[2] والتوقـف علـى مـا ذهـب إليـه البعض منهم . وذلك لأن الله تعالى يجمـع الأجـزاء الأصـلية بوجـه مـا ويعيـد الأرواح إليها ، ولا يضرنا[3] عدم كون المعاد[4] عين الأول كمـا ورد في الحـديث . ولـذلك[5] ترى بعض المنكرين بإعادة المعدوم يقولون بحشر الأبدان . قال إمام الحـرمين يجـوز أن ينعدم الجواهر ثـم تعـاد وأن تبقـى ويـزول أعراضـها المعهـودة المعينـة ثـم تعـاد بنيتها[6] ، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما ، فينبغي التوقـف وهـو المختـار عند بعض المحققين .

قال: أَجْزاءٌ أَصْلِيَّةٌ تُكْلَأ[7] وَإِنْ أُكِلَتْ فَتِلْكَ لَمْ تَكُ أَجْزَاءً لِجِسْمَانِ

أقول: استدل المنكرون للحشر[8] بأنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزء منه فالأجزاء المأكولة إمـا أن تعـاد[9] فـي بـدن الآكـل أو فـي بـدن المأكـول وأيا ما كـان لا يكون أحدهما بعينه معادا[10] . فأشار المحقق إلى الجواب بأن المعاد هـو الأجـزاء الأصلية من أول العمر إلى آخـره لا الحاصـلة بالتغذيـة هـي فضـلة في الآكـل ، ولمـا اعترض بأنه يجوز أن يكون تلـك الأجـزاء الغذائيـة الـتي هـي فضـلة في الآكـل نطفـة وأجزاء أصلية بالنسبة إلى بدن آخر فيعود المحذور أشار إلى الجـواب بـأن الله تعـالى يحفظها عن أن تكون[11] أجزاء لبدن آخر فضلا عن الأجزاء الأصلية .

* * *

---

(١) ز: يمتنع . (٢) ز: الأجسام . (٣) أول ق ٧٠ في ز .

(٤) ز: المفار . (٥) أ: وكذلك . (٦) أ ، ز: بينها .

(٧) من كَلأَ يَكْلَأُ كَلأً وكِلَاءَةً وكِلَاءً أي حرسه وحفظه . انظر تاج العروس للعلامة الزبيدي:١/٢٣٦ .

(٨) انظر في هذا البحث شرح المواقف: ٨/٣٢٢ ، ٣٢٣ ، شرح المقاصد: ٣/٣٤٨ ، شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي : ١/١٦٤ .

(٩) أ: يعاد . (١٠) ز: معا . (١١) أ: يكون .

الفصل الثاني

في بعض أحوال الآخرة

قال: وَوَاقِعٌ كُلُّ مَا نَصَّ الصَّدُوقُ بِـهِ   مِـنْ مُمْكِـنٍ كَصِـرَاطٍ أَوْ كَمِيـزَانِ

أقول : لما فرغ عن بيان إمكان الحشر شرع في إثبات وقوعه وسائر ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب وأهوال القيامة إلى غير ذلك . ودليل الكل[١] أنها أمور ممكنة ، أخبر بها الصادق فتكون[٢] واقعة ، والتصديق بها واجبا .

* * *

المبحث الأول

في إمكان الحشر

أما إمكان الحشر فلما مر من جوابه في[٣] إعادة[٤] المعدوم ولا شك في أن[٥] الأجزاء المتفرقة المختلطة بعضها لبعض قابلة لنوع[٦] ما من الجمع وإعادة الأرواح إليها . وأما إمكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض به المحقق . وأما الإخبار فلما تواتر من الأنبياء القول بحشر الأبدان وما يتعلق به ، وقد وقع في مواضع من الفرقان وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل بل التحق[٧] بالضروريات من الدين ، فتأويلها بالمعاد الروحاني فقط جور وخروج عن القانون مكابرة وعنادا .

* * *

---

(١) أ: وذلك ، بدلا من دليل الكل .

(٢) أ ، ز: فيكون .

(٣) ز: بدون (في) .

(٤) ز: الإعادة .

(٥) أ: أن في .

(٦) ز: للنوع .

(٧) ز: التحقق .

المبحث الثاني

في الصراط والميزان

والصراط[(١)] جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف كما ورد في الحديث[(٢)] . وأنكره المعتزلة لأنه لا[(٣)] يمكن العبور عليه ، ولوسلم ففيه تعذيب لصالح المؤمنين ، ولا تعذيب لهم يوم القيامة . فالمراد به طريق الجنة والسعير على[(٤)] ما يشير إليه قوله تعالى ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴾ (محمد:٥) [(٥)] وقوله ﴿ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ (الصافات:٢٣) . وقيل[(٦)] المراد به الأدلة الواضحة ، وقيل أريد به العبادات كالصوم والصلاة ، وقيل الأعمال الردية التي يسأل عنها كأنه يمر عليها ويطول المرور عليها بكثرتها ويقصر بقلتها .

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين: ١٦٤/٢ .

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ، من حديث أنس . وروي عن زياد والنميري عن أنس مرفوعا «الصراط كحد الشعرة ـ أو كحد السيف» وقال وهي رواية صحيحة . أضاف الإمام اللقاني في شرحه على كتابه جوهرة التوحيد (مخطوطة ورقة: ١٢٣) الاستدلال بالآية ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴾ (يس:٦٦) . ثم انظر نفس المرجع (ورقة ١٢٤ ، ١٢٥) عرض اللقاني رحمه الله ما جرى من خلاف بين بعض أهل السنة مثل القرافي والعز بن عبد السلام والقرطبي في كون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف ورد وعدم كونه كذلك .

(٣) ز: بدون (لا) .

(٤) أ ، ز: بدون (على) ، وما أثبته من «ص» .

(٥) سورة محمد: ٥ ، أول ق ٦٠ في أ .

(٦) يفهم من شرح الأصول الخمسة (٧٣٥ وما بعدها) أن القائلين به هم بعض مشائخ المعتزلة .

والجواب منع[1] ذلك بل هو ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء بطريق خرق العادة ، ويُسهِّل الله تعالى المرورَ على عباده الصالحين . فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر عليه كالخيول[2] الجواد كما ورد في الحديث[3] .

وأما الميزان [4] فالمراد به الحقيقي الذي له كفتان وساقان ولسان ؛ عملا بالحقيقة لإمكانه ، وقد جاء في الحديث تفسيره بذلك . وأنكره بعض أهل الاعتزال[5] لأن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها ولو سلم فعبث لافائدة فيه ، بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في القرآن بلفظ الجمع ، وقيل المراد به المشاعر الظاهرة والعقل .

والجواب أن الذي يوزن هو الصحايف التي يكتب فيها[6] مقادير الأعمال وعلى تقدير اشتمال أفعال الله تعالى على الأغراض[7] والحكم والمصالح لعل فيه حكما

---

(١) أول ق ٧١ في ز . (٢) ز: بدون (الخيول) .

(٣) أخرج ما في هذا الأمر الترمذي في سننه ، كتاب تفسير القرآن ، باب من سورة مريم عن ابن مسعود : ٣١٧/٥ ، رقم (٣١٥٩) ، والدارمي في سننه ، كتاب الرقاق ، باب ورود النار ، عن ابن مسعود: ٤٢٤/٢ .

(٤) انظر فيه مقالات الإسلاميين: ١٦٤/٢ ، ١٦٥ .

(٥) عبارة الأبكار (٣٤٥/٤): «وأنكره المعتزلة . لكن منهم من أحاله عقلا ، ومنهم من جوزه عقلا ، وإن لم يقض بثبوته كالعلاف وبشر بن المعتمر» . وابن حزم الظاهري أيضا ينكر الميزان بهذا التفسير؛ فهو يقول (الفصل: ٤٣٧/١) ردا على من يقول بـ «أن ذلك الميزان ذو كفتين فإنما قاله قياساً على موازين الدنيا وقد أخطأ في قياسه إذ في موازين الدنيا ما لا كفة له كالقرطسون» . وكلام ابن حزم هنا يرى – في بادئ النظر – أنه من النفاسة بمكان ، إلا أنه كلام ساقط؛ أولا لورود الحديث بتفسير الميزان كما فسره أهل السنة وقد أشار إليه الخيالي هنا ، وثانيا لمخالفته قانون تفسير النصوص ، إذ هي لا تفسر إلا بالمعنى المتعارف في عهد نزولها لا بالمعنى المستحدث فيما بعد ، فإن كثيرا من الألفاظ قد أطلقت على معان جديدة لم تكن معروفة في عهد نزول الوحي فلا يصح حملها على تلك المعاني المستحدثة سيما إذا تعارضت مع نصوص أخرى .

(٦) أ ، ز: فيه ، وما أثبته من «ص» . (٧) ز: بدون (على) ، أ: بالأغراض .

ومصالح لا تحصى كظهور مراتب أهل الكمال وفضايح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد وزيادة مسرة في الأولين وآلام[1] في الآخرين ، وكالترغيب في الحسنات والترهيب عن السيئات . وقد يجاب بأنه قد يجعل الأعمال الحسنة أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية فيوزن ، وفيه نظر[2] .

* * *

المبحث الثالث

في الحساب وأهوال القيامة والحوض الكوثر

قال: وَكَالْحِسَابِ وَأَهْوَالِ الْقِيَامَـةِ أَوْ كَحَـوْضِ سَـيِّدِنَا فِيهَـا وَكِيـزَانِ

أقول: أما الحساب فلقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾(آل عمران:١٩٩)[3] وقوله ﷺ « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[4] . وأما أهوال القيامة فكثيرة .منها هول[5] الوقوف ، قيل ألف سنة ، وقيل خمسون ألف سنة . ويدل عليه قوله تعالى ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ (الصافات:٢٤).

---

(١) ز: والآمر .

(٢) يقول الشيخ عثمان الكليسي عن قول الخيالي هنا: «لعل وجه النظر لزوم قلب الحقائق أي قلب الأعراض أجساما ، وهو محال . وأجيب بأن الله سبحانه وتعالى يخلق أجساما على عدد تلك الأعمال ويجعلها في مقابلتها وعوضا عنها من غير تغيير لتلك الأعراض عن العرضية». انظر خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي: ١٣٧ وفي كلام الباجوري أيضا نفس هذا الجواب . انظر حاشية الباجوري على الجوهرة: ٢٩٣، ويوهم هذا الصنيع من الكليسي والباجوري ـ وربما من الخيالي ـ أن هذا الجواب من مذهب الأشعري ، إلا أن ابن فورك ينفي أن يكون هذا الجواب من مذهب الأشعري ؛ بل قال « إنما هو ـ هذا الجواب ـ مذهب بعض النجارية ». انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٧٧.

(٣) سورة آل عمران: ١٩٩ ، سورة المائدة: ٤ ، سورة إبراهيم: ٥١ ، سورة غافر: ١٧ .

(٤) لم أقف عليه مرفوعا بل هو أثر عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، أورده ابن أبي الدنيا في محاسبة النفس: ٢ .

(٥) أ: هو .

ومنها هول[1] تطاير الكتب ، قال الله تعالى ﴿ وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ (الإسراء:١٣) . ومنها هول السؤال بقوله تعالى ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٩٢) .

ومنها هول شهادة الأيدي والأرجل[2] والسمع والبصر والأرض والليل والحفظة الكرام بقوله تعالى ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (النور:٢٤) وقوله تعالى ﴿ شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَـٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم ﴾ (فصلت:٢٠) وقوله ﷺ «ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال أنا ليل جديد وأنا فيما تفعل في شهيد» وكذا اليوم ، وقوله تعالى ﴿ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴾ (ق:٢١) .

ومنها هول[3] تغير الألوان لقوله تعالى ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ (آل عمران:١٠٦). ومنها هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث . وأما حوض النبي ﷺ فقد دل عليه وعلى بيان مقداره وكيفيته وكثرة كيزانه قوله ﷺ «حوضي مسيرة شهر ، زواياه سواء ، ماؤه أبيض من اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، من شرب منه فلا يظمأ أبدا»[4] .

* * *

---

(١) ز: هو .

(٢) أ: بدون (الأرجل) .

(٣) أ: هو .

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب الرقاق باب في الحوض ، عن عبد الله بن عمر: ٤٦٣/١١ ، رقم ٦٥٧٩.

الفصل الثالث

في عذاب القبر ونعيمه

قال: وَمِنْ حَيَاةِ قُبُورٍ مَا[1] يُـذَاقُ بِـهِ لَـذَّاتُ نَعْمَـاءِ أَوْ آلَامُ دِيـدَانِ [2]

أقول[3]: اتفق أهل الإسلام[4] على وقوع نوع من الحياة في القبر قدر ما يعرف به لذة التنعيم للمؤمنين وألم التعذيب[5] لبعض العصاة والكافرين . وخالفهم ضرار[6] وبشر[7] وكثير من المتأخرين من أهل الاعتزال[8] .

---

(١) أ: مما .

(٢) وهذا الصنيع ـ كما يقول السعد عن صنيع النسفي في عقائده ـ «أولى مما في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة ، فالتعذيب بالذكر أجدر» . انظر شرح العقائد: ١٦١/١ .

(٣) أول ق ٧٢ في ز .

(٤) انظر للتفصيل أبكار الأفكار للآمدي : ٣٣٢/٤-٣٤١ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٣٤٥/٨-٣٤٨ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣٦١/٣-٣٦٦ ، شرح العقائد له: ١٦١/١-١٦٣ .

(٥) ز: زيادة (للتعذيب) .

(٦) هو ضرار بن عمرو ، ظهر في أيام واصل بن عطاء ، وقد وضع بشر بن معتمر كتابا في الرد على ضرار سماه «كتاب الرد على ضرار» . انظر مقالات الإسلاميين: ٣٣٩/١ ، ٣٤٠ ، الفرق بين الفرق: ٢٢٣-٢٢٥ .

(٧) هو بشر المريسي؛ لا بشر بن المعتمر؛ كما عينه الآمدي في أبكار الأفكار: ٣٣٢/٤ . وهو: بشر ابن غياث المريسي تفقه أول أمره على قاضي القضاة أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، ولما أظهر قوله بخلق القرآن هجره أبو يوسف . مات في سنة ٢١٨ . انظر مقالات الإسلاميين: ٢٢٢/١ ، ٢٢٣ ، الفرق بين الفرق: ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٨) وقد نسب الأشعري القول بإنكار عذاب القبر إلى المعتزلة مطلقا من غير تفصيل ، وينسبه أيضا إلى الخوارج . هذا في مقالات الإسلاميين: (٢٠٦/١ ، ١١٦/٢) ، إلا أن عبارته فيما يروى عنه ابن فورك في مجرد مقالات الشيخ الأشعري:(١٧٦) تُوهِم أن هذا القول ينسب إلى بعض المعتزلة. ولكن القاضي=

لنا قوله تعالى ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ (غافر:٤٦)، فإنه قد عطف عذاب القيامة على عرض النار صباحا ومساء ، فإذا هو غيره وليس ذلك إلا في القبر قبل [(١)] الانتشار ، وقوله ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:١٦٩-١٧٠). وقوله ﷺ «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[(٢)] وقوله «استنزهوا عن البول فإن أكثر عذاب القبر منه»[(٣)] وقوله حين مر على قبرين «إنهما ليعذبان[(٤)] وما يعذبان في كبيرة ؛ لأن أحدهما كان لا يستنزه عن البول ، والآخر كان يمشي بالنميمة»[(٥)] . وبالجملة

= عبد الجبار يدفع هذه التهمة عن أهل الاعتزال فقال «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو ، وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة . ولذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا؛ ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ، ولا يقرون به» شرح الأصول الخمسة : ٧٣٠ وما بعدها . وفي رأيي ـ رغم دفاع عبد الجبار ـ لا بعد في نسبة ذلك إلى المعتزلة ، لأن من أصولهم إنكار الأحاديث والآثار ، هذا ما صرح به الأشعري (مجرد مقالات: ١٧٦) – تعليلا منه لإنكار المعتزلة - «لإنكارهم الآثار وتكفيرهم أهل الرواية والنقل». وقارن أيضا الإنصاف للباقلاني: ٧٠ ، شرح المقاصد: ٣٦٢/٣ ، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد: ١/ ١٦٢ . ويقول ابن حزم (الفصل : ٤٣٧/١): «ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج وذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة إلى القول به وبه نقول لصحة الآثار عن رسول الله ﷺ به» .

(١) أول ق ٦١ في أ .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب صفة القيامة والرقائق ، عن أبي سعيد: ٦٣٨/٤ ، رقم (٢٤٦٠) ، وقال هذا حديث غريب.

(٣) أورده الحافظ ابن حجر في الفتح: ٣٣٦/١ ، ٢٤٢/٣ من حديث أبي هريرة وقال «صححه ابن خزيمة وغيره» .

(٤) ز: لا يعذبان .

(٥) متفق على صحته؛ رواه البخاري في صحيحه ، في الوضوء ، باب من الكبائر: ٢٧٣/١ ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الطهارة ، باب الدليل على نجاسة البول ، عن ابن عباس: ٢٠٠/٣ .

الأحاديث الواردة فيه أكثر من أن تحصى[1] بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها[2] حد التواتر .

واحتج المخالف بقوله تعالى ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ (الدخان:٥٦) ، ولو كان في القبر حياة ولابد أن يكون فيها موت أيضا تحقيقا لإحياء الحشر الثابت بالاتفاق ، لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان ؛ لا موتة[3] واحدة كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة . فإن قيل: كيف يصح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها . قلنا: أجاب عنه صاحب الكشاف[4] بأن المراد أنهم لا يذوقون فيها الموت[5] البتة فوضع قوله إلا الموتة الأولى موضعه[6] على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو كانت الموتة الأولى يستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت ، وليس فليس .

وقد يقال: الاستثناء منقطع ؛ أي لكنهم ذاقوا الموتة الأولى ، ويمكن أن يقال إن المراد لا يذوق أهل الجنة فيها موتا مغايرا في الكيفية لموت الدنيا كما يذوقه أهل النار فيها . فإن قلت: فيفهم[7] منها أن يذوقوا موتا مشابها للموتة الأولى وهو باطل بالإجماع . قلنا: ممنوع ؛ بل هي ساكتة[8] عن التعريض بذلك نفيا وإثباتا ، ثم استفيد انتفاؤه من مواضع أخر . والجواب ـ والله أعلم بالصواب ـ أن حياة القبر لما كانت ضعيفة الأثر كانت في حكم الموت وعداده بالنسبة إلى الحياة الكاملة . والمعنى أنهم يتصفون في الجنة بالحياة الكاملة الأبدية ولا يتجاوزون إلى عدمها البتة . وبهذا اندفع

---

(١) أ: يحصى . (٢) ز ، أ: بينهما . (٣) أ: موت .

(٤) هو محمود بن عمر بن محمد أبو القاسم جار الله ، كان أديبا مفسرا معتزلي المذهب ، ولد سنة ٤٦٧ هـ/١٠٧٥ م وتوفى سنة ٥٣٨ هـ/١١٤٤ م ، من تصانيفه تفسير الكشاف ، أساس البلاغة ، الفائق في غريب الحديث . انظر معجم الأدباء: ٧٠/٢ ، الفوائد البهية لللكنوي: ٢٠٩ ، الأعلام: ١٧٨/٧ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٨٢٢/٣ ، ٨٢٣ .

(٥) أ: الموتة . (٦) ز: موضوعة . (٧) أ: بدون (فيفهم) .

(٨) أ: ساكنة .

أيضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١) ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياء[١] ثلاثة ؛ في الدنيا وفي القبر وفي المحشر[٢] . وقد يجاب بأن إثبات [٣] الاثنتين لا ينافي وجود الثالث . وفيه أن الأعداد من الألفاظ الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما تقرر في أصول الفقه . نعم يمكن ذلك ممن جعل الأدلة اللفظية[٤] ظنية مطلقا فتدبر .

ومنهم من استدل بالآية الكريمة على ثبوت الإحياء في القبر بأن المراد بالإحياءين والإماتتين[٥] هو الإماتة قبل الدخول في القبر ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه[٦] أيضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الإحياء للحشر . يرشدك إليه قوله تعالى ﴿ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ ﴾ (الملك: ١١) حكاية عنهم ، فإنهم ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الإنكار للحشر في حياة الدنيا . وفيه أنه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم في الإحيائين معا فيكفي لصدقه[٧] اعترافهم بذلك في حياة الحشر .

ومنهم من قال المراد بذلك هو الإحياء في الدنيا ثم الإماتة فيها قبل الدخول في القبر ثم الإحياء في القبر[٨] ثم الإماتة بعد السؤال فإن المقصود ذكر الأمور الماضية لأن حياة الحشر معاينة ومشاهدة فلا حاجة إلى ذكرها . وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم[٩] أمواتا في أطوار النطفة ، وحمل الثانية على الإماتة بعد[١٠] الحياة في الدنيا وحمل الإحياءين على الإحياء[١١] في الدنيا والإحياء في الحشر[١٢] ، ففيه أن الإماتة تقتضي[١٣] سابقية الحياة ولا حياة في أطوار النطفة .

---

(١) جميع النسخ هكذا ، لعل الصواب (الإحياءات) .

(٢) ز: وفي الجنة .

(٣) أول ق ٧٣ في ز .

(٤) ز: القطعية .

(٥) أ ، ز: والإماتين .

(٦) أ: ففيه .

(٧) ز: فكيف يصدق .

(٨) أ : بدون (ثم الإحياء في القبر) .

(٩) أ ، ز: على خلقتهم ، وما أثبته من «ص» .

(١٠) أ ، ز: بعده ، وما أثبته من «ص» .

(١١) ز: بدون (على الإحياء) .

(١٢) أول ق ٦٢ في أ .

(١٣) أ: يقتضي .

والإنصاف[1] لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الآية ، فإن إطلاق الميت على من يتحقق له الإدراك بلذة التنعيم والتعذيب ليس أقرب من إطلاق الإماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (البقرة:٢٨) عند من له[2] ذوق سليم .

وقد يتمسك المخالف في ذلك بأن نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد عليه أثر التلذذ والتنعيم والتألم ، فالقول بها[3] فيه سفسطة وإنكار للمحسوس[4] ، ولو سلم فالتنعيم والتألم لا يتصوران بدون الحياة ولا حياة مع فساد البنية سيما ممن أكلته الوحوش والطيور وتفرق أجزاؤها في بطنها وحواصلها سيما فيمن أحرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح إلى الأرض والسماء . والجواب أن عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز أن لا يخلق الله تعالى رؤيته[5] فينا لحِكَم ومصالحَ كما في الملك وغيره ، ولا نسلم أن البنية شرط للحياة ولو سلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلح أن يكون بنية لها .

واعلم أن الأشبه أن الأرواح أجسام لطيفة ، والعادة الإلهية جارية بإحياء الأجساد والأبدان بجعلها مشابكة لها فإذا فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها[6] إلى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر تدور في أنهار الجنة ، وتأكل من ثمارها ، وتأوى إلى قناديلَ من نور معلّقةٍ تحت العرش ؛ إن آمنت وكسبت في إيمانها خيرا ، وإلا يحبط بها إلى سجين ، ويعذَّب فيها إلى يوم الدين . قال ﷺ في قتلى أحد[7] « لما أصيب إخوانكم في أحد[8] جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر تدور في أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش »[9] .

---

(١) ز: والانصرف ، أ: والإتصاف ، وما أثبته من « ص » .

(٢) أ: بدون (له) . (٣) ز: والقول بهما . (٤) ز: للمحوس .

(٥) ز: رؤية . (٦) أول ق ٧٤ في ز . (٧) ز: بدون (أحد) .

(٨) أ: بدون (في أحد) .

(٩) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الجهاد ، باب فضل الشهادة ، عن ابن عباس: ١٥/٣ ، رقم (٢٥٢٠) ،وأحمد في مسنده ، مسند بني هاشم ، عن ابن عباس: ٢٦٥/١ ، رقم (٢٣٨٨) ، وأورده الحافظ ابن حجر في الفتح عن ابن مسعود بلفظ متقارب: ٣٤٨/٧ .

فللخصم أن يجعل عرض النار صباحا ومساء في الآية الأولى[1] والإحياء والتنعيم في الآية الثانية[2] إشارة إلى ذلك ويؤول به ماعداهما من الأحاديث . فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لا سبيل إليه بل غايته الظن تمسكا بظواهرها .

* * *

(١) هو قوله ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ (غافر:٤٦) .

(٢) هو قوله تعالى ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۞ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:١٦٩-١٧٠) .

الفصل الرابع

في الثواب والعقاب

قال:عُقُوبَةُ الذَنْبِ عَدْلٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ كَذَا الْمَثُوبَةُ مِنْ إحْسَانِ مَنَّانِ

أقول : ذهب الأصحاب إلى أن العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير[1] وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه بل هو فضل وإحسان منه لعباده ، لأنه ملكه فله أن يتصرف فيه بإرادته ثوابا وعقابا ، من غير لزوم صدور أحدهما عنه واستحقاق الذم على تركه ؛ إلا أنه يفي بما وعده ، لأن الخلف[2] في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه . وخالفهم المعتزلة فإنهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله . وتمسكوا فيه بأن إلزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وأنه منزه عنه ، فلابد من الثواب ، ثم إن سبب وجوب الفعل إنما هو دفع المضرة وإلا لوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الإيجاب .

وأجيب بأنه مبني على حديث تعليل أفعاله وأحكامه تعالى بالعلل الغائية والأغراض ، وقد تكلمنا عليه فيما[3] سبق . وقد يستدل على ذلك بالآيات والأحاديث الواردة في باب الثواب والعقاب يوم العرض والجزاء إذ لو لم يجب لجاز العدم فيلزم الخلف والكذب . والجواب أن اللازم مما ذكرتم إنما هو جواز الخلف والكذب ولا دليل على استحالته . والتحقيق أن الآيات الواردة في ثواب المطيع تُعمَل بمقتضاها ، ونقول بوقوعه به لمن آمن وأطاعه لما أن الخلف[4] في الوعد نقص يجب تنزيهه عنه .

---

(١) أ: بدون (غير) .

(٢) ز: لما أن الخلف .

(٣) ز: بما .

(٤) أول ق ٦٣ في أ .

وأما الآيات[١] الواردة في باب عقاب العاصي فيُعمَل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق إرادته ومشيئته بعقابه ويخصَّص[٢] منها من[٣] لم يتعلق مشيئته بعقابه لئلا[٤] يتعطل قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨)، فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف في الوعد ولا الوعيد[٥] . نعم قد يفهم من كلامهم[٦] القول بوقوع الخلف في الوعيد لكنه باطل ، وإلا[٧] يلزم الكذب على الله تعالى والتبدل[٨] على قوله وقد قال ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ ﴾ (ق:٢٩) ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص الآية بالكفار إلا أنه مختص عن الأول فليتأمل .

قال: وَكَيْفَ تُلْزِمُهُ طَاعَاتُنَا عِوَضاً وَنِعْمَةُ الْوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شُكْرَانِ

أقول : هذا إشارة إلى ما استدل به الأصحاب على عدم وجوب الثواب ، وهو أن طاعات العبد وإن كثرت لاتفي شكر بعض ما أنعم الله عليه في وقت فكيف يستحق عوضا عنها[٩] في الدار الآخرة . هذا ولعل السر في شرعية الأحكام وإيجاب التكاليف[١٠] الشاقة للعباد هو تطويع النفس الأبية عن الانقياد ثم تجريدها عن

---

(١) من هنا إلى «في الوعد ولا الوعيد» من كلام الخيالي ينقله البياضي ـ بتصرف يسير ـ في كتابه إشارات المرام من عبارات الإمام (٢٢٩) ناسبا إياه إلى الخيالي .

(٢) أ ، ز: تخصص ، وما أثبته من «ص» .

(٣) أ: ما .　　　(٤) ز: من لم .

(٥) انظر للفرق اللغوي بين الوعد والوعيد تاج العروس للعلامة الزبيدي: ٣١٧/٥-٣٢٠ . وانظر إشارات المرام للبياضي (٢٢٩) فيها نقل عبارة الخيالي هذه كما أشرت إلى ذلك سلفا- ناسبا إياها إلى شرح النونية للخيالي .

(٦) وقد جعله الخيالي في حاشيته على شرح العقائد (١٧٢/١) مذهبا «للأشاعرة ومن يحذو حذوهم» وتابعه عليه ملا أحمد ، ولكن النسفي (تبصرة الأدلة: ٧٨١) ينسب هذا القول إلى كثير من فقهاء الحنفية ويحكي أيضا عن البغدادي نسبة هذا القول إلى أبي العباس القلانسي . انظر شرح المواقف مع حاشية الفناري: ٣٣٤/٨ ، ٣٣٥ ، و الباجوري على الجوهرة: ١٧١ ، ١٧٢ ، وينسبه العلامة الفرهاري (النبراس: ٢٣٥) إلى الصوفية أيضا ، وقد أفرد الملا علي القاري مؤلفا في هذا الموضوع سماه «القول السديد في منع خلف الوعيد» انظر شرحه للفقه الأكبر: ١٢٨ وكشف الظنون لحاجي خليفة: ١٣٦٤ .

(٧) أول ق ٧٥ في ز .　　　(٨) ز: التبدل .

(٩) ز: بدون (عنها) .　　　(١٠) أ: التأليف .

الظلمات الهيولانية والغواسق الجسمانية لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم يفوز بالتجليات الحقانية والاقتباس بالأنوار السبحانية على ما أشير إليه بقوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٨٣)

قال: فِي الْعَقْلِ غُفْرَانُ كُفْرٍ جَائِزٌ لَكِـنْ أَتَـى لَهَـا نَـصٌّ تَخْلِيـدٍ وَنِـيرَانِ

أقول [١]: ذهب الأكثرون إلى أن غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما أن العقاب حقه فيجوز إسقاطه، وإنما علم امتناعه بدليل السمع وهي آية التخليد [٢] في النار، ومنعه [٣] بعضهم [٤] لأنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان وبين من أساء غاية الإساءة. وضعفه ظاهر إذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز أن يُدخل المحسنَ في الجنة ابتداء ثم يُدخل المسيءَ فيها بعد أزمنة متطاولة أو يدخلهما [٥] معا ولكن يعطي للمحسن درجات لاينالها المسيء أصلا أو يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا [٦].

---

(١) انظر في هذا المبحث شرح المقاصد: ٣/٣٩١، ٣٩٢، شرح العقائد مع حاشية الخيالي: ١/١٧١.

(٢) أ: زيادة (في). (٣) ز: ومنع.

(٤) هم المعتزلة كما في حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح العقائد (١/١٧١) وقال العلامة الفرهاري في النبراس (٢٣٢) «أظن أنه مذهب بعض الماتريدية أيضا لأنهم يوافقون المعتزلة في أن العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح». وأنا أقول لا حاجة إلى الظن بنسبته إلى الماتريدية وها هو إمامهم يصرح بعدم جواز العفو عن الشرك عقلا في كتابه تأويلات أهل السنة (١/٤٣٢)، وكذلك ينسب العلامة فضل الرسول (في المعتقد المنتقد: ٨٨) هذا القول إلى النسفي - صاحب العمدة - الماتريدي والنابلسي ينسبه إلى أكمل الدين البابرتي الماتريدي كما نقل العلامة أحمد رضا الهندي (في المستند المعتمد: ٧٩، ٨٢، ٨٣) معقبا على هذا القول بأنه «ضعيف مهجور». فلعل الخيالي قد استبشع نسبة هذا القول إلى الماتريدية حيث أطلق كلمة "بعض" حين قال «ومنعه بعضهم»، وهذا الصنيع يذكرنا نفس صنيع السعد في شرح العقائد: ١/١٧١.

(٥) أ: يدخلها.

(٦) لا يقال هنا إن الله قد شنع على من لم يفرق بين المسلم والكافر بقوله ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ (القلم:٣٥) لأنا نقول هذا دليل سمعي وإنما الكلام في الأدلة العقلية - انظر النبراس للفرهاري: ٢٣٢.

الفصل الخامس

في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن

قال: أُعِدَّتِ الْجَنَّةُ اسْـتَدْعَى تَكَوُّنَهَـا   وَنَقْـلُ آدَمَ مِنْهَـا بَعْـدَ إِسْـكَانِ

أقول : ذهب أهل السنة وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري وبشر ابن المعتمر من المعتزلة إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن[1] . وخالفهم أكثر المعتزلة ؛ وقالوا إنما تخلقان يوم العرض والجزاء . لنا وجهان الأول : ما أشار إليه المصنف بقوله «أعدت الجنة» إلى آخره ، يعني أن الله تعالى قد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضي[2] الدالة على تكونها كقوله تعالى في حق الجنة ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران:١٣٣) ﴿ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (الشعراء:٩٠) وفي حق النار ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٤) [3]﴿ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴾ (الشعراء:٩١) ، وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقّق وقوعه مجاز ، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة هنا[4] [5] .

وعورض بقوله تعالى ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ[6] لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (القصص:٨٣)[7] وأجيب بأنه يحتمل الحال ، ولو سلم فالمعنى نجلعها بعد هلاكه لحظة ذاتا أو صورة للذين لا يريدون في الأرض الطغيان والفساد بل يطلبون مرضاة ربهم الأعلى . وبهذا اندفع أيضا ما قاله أبو هاشم من أنهما

---

(١) لمزيد من الدراسة انظر أصول الدين للبغدادي : ٢٣٧، ٢٣٨، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٣٢٨/٨-٣٣٠ ، شرح المقاصد للتفتازاني : ٣٥٧/٣-٣٦١ .

(٢) أ: بدون (الماضي) .

(٣) سورة البقرة : ٢٤ ، سورة آل عمران : ١٣١ .

(٤) ز: ههنا .   (٥) أول ق ٧٦ في ز .   (٦) أول ق ٧٦ في ز .

(٧) سورة القصص: ٨٣ . وليس في أ «والعاقبة للمتقين» .

لو كانتا مخلوقتين يوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ ﴾ (القصص:٨٨) لكنه باطل بقوله تعالى ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ (الرعد:٣٥) [١] وذلك لأن المراد بدوام الأكل[٢] أنه إذا فنى منه شيء جيء ببدله لا أنه يبقى بعينه وذلك لاينافي الهلاك لحظة.

والثاني : نقل آدم وحواء منها بعد إسكانهما ، ولما لم يتحقق هنا[٣] القائل بالفصل كانت ثبوت الجنة ثبوتا للنار . وقد أوله المخالف بأنهما إنما نُقلا عن بستان من بساتين الدنيا ؛ يكون في أرض فلسطين ، قال صاحب المقاصد[٤] هذا منهم يجري مجرى التلاعب بالدين و[٥] المراغمة لإجماع المسلمين .

واحتج البعض من المخالفين بأنهما لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر والكل باطل . أما الأول فلأن الأفلاك لا يقبل الخرق والالتيام فلا يقع فيها شيء من العنصريات . وأما الثاني فلاستلزامه التناسخ وأنتم لا تقولون به[٦] مع بطلانه في ذاته بدليله . وأما الثالث فلاستلزامه الخلاء بين العالمين لكون شكلهما كرتين ليتحد[٧] بهما الجهات المختلفة فيهما . فإن قلت هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لأنه على تقدير تمامه يبقى وجودهما مطلقا . قلت ممنوع بل يمكن ذلك بإفناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الإنسان وسائر العنصريات من غير لزوم خرق والتيام وغيرهما[٨] من المحالات ، كذا ذكره شارح المقاصد[٩] . وأنت خبير بأنه قد أجاب عن هذه الشبهة أولا بأنها مبنية على أصول فلسفية[١٠] غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد[١١] الجهات فكيف يتصور حينئذ إفناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما من العنصريات .

---

(١) سورة الرعد: ٣٥ ، أول ق ٦٤ في أ .

(٢) ز: بدون (الأكل) .

(٣) ز: ههنا .

(٤) انظر شرح المقاصد: ٣٦٠/٣ .

(٥) أ: بدون واو العطف .

(٦) أ : بدون (به) .

(٧) أ: لتحدو .

(٨) ز: زيادة (من الإنسان) .

(٩) انظر شرح المقاصد: ٣٦٠/٣ .

(١٠) أ: فلسفة ، ز: فلاسفية .

(١١) أ: تجديد ، ز: تجريد .

الفصل السادس

في الخلود في الجنة والنار

قال: نَعيمُهَا أَبَدِيٌّ لاَ زَوَالَ لَهُ وَأُكْلُهَا دَائِمٌ لاَ أَنَّهُ[1] فَانِ

أقول : هذا إشارة إلى رد ما عليه الجهمية[2] من زوال نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول أهلهما فيهما ، وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل . وفيه أيضا إشارة إلى رد ما عليه طائفة خارجة عن الإسلام من إنكار الخلود في الجنة والسعير بناء على أن آثار القوى الجسمانية متناهية وأيضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحياة على أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج[3] عن الإنصاف وطور العقل . فيجاب بأنها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهر العوار وليست بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار . قال الله تعالى ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾ (النساء:٥٦) .

وفي قوله «أكلها دائم لا أنه فان» إشارة إلى رد ما استدل به أبو هاشم على كون الجنة والنار غير مخلوقتين ، وقد سبق منا تصويره . وحاصل ما قصده المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك أو حمل الهلاك على غير الفناء كما مرت إليه الإشارة . وقد يتوهم منه انتقاض برهان التطبيق بنعيم الجنان لجريانه فيه مع كونه غير متناه . وأنت خبير بأنه تخصيص النقض بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض ههنا أعني نعم الجنان كما[4] هو يرفع النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وأنه ظاهر على من له أدنى مسكة .

---

(١) ز ، أ: لا أنه ، وما أثبته من «ص» .

(٢) وقال العلاف بسكون حركات أهل الجنة والنار (الانتصار للخياط: ١٨-٢٠) ، وينسب البعض (دفع شبه من شبه وتمرد للتقي الحصني: ٥ ، ٥٨ ، ٦٠ والمعتقد المنتقد لفضل الرسول الهندي: ١٨٧) إلى ابن تيمية القول بفناء النار . انظر في هذا المبحث مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/٢٢٩-٢٤٤ ، الملل والنحل للشهرستاني: ١/٨٧ ، ٨٨ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٨/٣٣٤-٣٣ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ١/١٦٨ .

(٣) أول ق ٧٧ في ز .

(٤) ز: مما .

الفصل السابع

في العفو عن الكبائر

قال: أَهْلُ الْكَبَائِرِ غَيْرُ التَّـائِبِينَ لَهُـمْ   رَجَاءُ عَفْوٍ بِـرَغْمِ الْحَاسِـدِ الشَّـانِ

أقول: مذهب الجمهور من الأصحاب[١] أن الله يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها[٢] ، إلا أنهم لم يعينوا بشيء من هذين البعضين . ومنهم من قال لاقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نرجو بعفوه ونجوزه . وظاهر كلام المصنف يوافق[٣] هذا إلا أن تعليله فيما يأتي يثبت ما ذهب إليه الجمهور كما لايخفى ، وكأنه لاحظ أن ما يثبت العفو فهو بإثبات الرجاء به أولى .

وذهب المعتزلة[٤] إلى امتناعه سمعا وإن جاز عقلا ، ومنهم من منعه عقلا أيضا . وقالت المرجئة إنه يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا إذ لا عقاب إلا على الكافر عندهم . وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ (طه:٤٨)[٥] وقوله تعالى ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴾ (الملك:٨-٩) وقوله ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ (الليل:١٤-١٦) .

---

(١) لمزيد من البحث والدراسة انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي: ٣/٣٣١ ، كتاب التوحيد له: ٣٢٣ ، الأربعين للرازي : ٢/٢٢٨ وما بعدها ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/٣٩١-٣٩٨ . ولأهل السنة هنا رأيان ؛ رأي الجمهور ـ هو أن الله يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها إلا أنه لاعلم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه ـ ورأي الكثير منهم هو أننا لانقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه . انظر شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٨/٣٤٠ .

(٢) أ: بعضها .

(٣) أول ق ٦٥ في أ .

(٤) أ: زيادة (إلى امتناعه) .

(٥) سورة طه: ٤٨ ، وفي أ: بدون (إلينا) .

والجواب عن الأول أن المراد بالعذاب ما كان مؤبدا منه فإنه مختص بالكافر ، وعن الثاني أن الآية مسوقة[1] لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما ألقى[2] فوج من الكفار في جهنم سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير فأجابوا بأنه قد جاءنا لكنا كذبناهم وضللناهم فوقعنا في هذا[3] العذاب ، وهذا لا ينفي إلقاء طائفة أخرى من عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثالهم أمر ربهم . وعن الثالث أن المراد بالنار النار المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل أو أريد بذلك نفي التأبيد فإنه مخصوص بالكفر كما سبق .

وتمسكتْ المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالآيات الواردة في وعيد الفساق مثل قوله تعالى في حق[4] آكل أموال اليتامى ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ (النساء:٣٠) أو في الفار عن الزحف ﴿ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (الأنفال:١٦) وقوله تعالى ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ﴾ (الجن:٢٣) ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ (النساء:٩٣) وقوله ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا ﴾ (السجدة:٢٠) وقوله ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ (الانفطار:١٤-١٦) إلى غير ذلك من الآيات[5] والأحاديث الدالة على الوعيد في حقهم. فلو تَحَقَّقَ العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في أخباره وكلاهما محالان عليه تعالى . والجواب ما حققته فيما سبق فتذكر .

قال: إِذْ لاَ عُقُوبَةَ تُعْفَى عِنْدَهُ مَعَهَا وَلَمْ يُقَيَّدْ بِهَا آيَاتُ غُفْرَانِ

أقول : استدل الأصحاب على ثبوت العفو عن بعض الكبائر مطلقا بوجهين . الأول : ما أشار إليه المحقق بقوله « إذ لا عقوبة تعفى عنده معها » يعني أن أهل الاعتزال قد اعترفوا بأنه تعالى عَفُوٌّ وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب

---

(١) أ: مسبوقة . (٢) أ: زيادة (فيها) . (٣) ز: في ذلك .

(٤) أول ق ٧٨ في ز . (٥) أ: بدون (من الآيات) .

والعقاب ؛ هم لا يقولون به [1] إلا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة إذ لا استحقاق للعقاب بالصغائر أو[2] بالكبيرة مع التوبة عندهم ، فلم يبق إلا الكبائر الغير المقرونة بالتوبة فثبت أنه يعفو عنها كما ذهب إليه الجمهور من الأصحاب[3] .

والثاني : ما أشار إليه بقوله « ولم يقيد بها آيات غفران » يعني أن الآيات الواردة في باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ (الرعد:٦) وقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ (الزمر:٥٣) وقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨) فيجب إجراؤها على إطلاقها وعمومها إذ لا دليل على تقييدها[4] بالتوبة أو حملها على تأخير العقوبة المستحقة أو على ترك ما فُعِلَ بالأمم السالفة من المسخ إلى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التي يزعمها المعتزلة ، على أن التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله[5] تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ ﴾ (النساء:٤٨) فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة أصلا .

* * *

---

(١) أ ، ز: بدون(به) ، وما أثبته من « ص » . وانظر أيضا شرح المواقف: ٣٤١/٨ وفيه هذه العبارة .

(٢) ز: و .

(٣) انظر هذا الموضوع في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢٣٣/٢ ، شرح المواقف مع حاشية الفناري: ٣٤٠/٨ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣٩٢/٣ ، ٣٩ .

(٤) أ: تقيدها .

(٥) أول ق ٦٦ في أ .

الفصل الثامن

في الشفاعة

قال: وَلاَ يُخَصُّ أَحَادِيثُ الشَّفَاعَةِ مَـا   لَيْسَـتْ تَعُـمُّ لأَوْقَـاتٍ وَأَعْيَـانِ

أقول : يعني أن الأحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل قوله ﷺ « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي »[1] مما يدل أيضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة . وقد جعلها المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص[2] الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى ﴿ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾ (البقرة:٤٨) [3] وقوله ﴿ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ ﴾ (البقرة:٢٥٤) وقوله ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ (غافر:١٨) [4]. ورده المحقق بأنها ليست تعم لأوقات[5] وأعيان فلا تكون مخصصة لما ذكرنا فتدبر .

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب صفة القيامة والرقائق ، عن أنس وجابر بن عبد الله : ٦٢٥/٤ ، ٧٢٤/٥ ، رقم (٢٤٣٥ ، ٢٤٣٦) وقال هذا حديث حسن غريب ، وأبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في الشفاعة ، عن أنس : ٢٣٦/٤ ، رقم (٤٧٣٩)، وابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد ، عن جابر: ١٤٤١/٢ رقم (٤٣١٠) ، وأحمد في مسنده: ٢١٣/٣ ، رقم (١٣٢٤٥)، والحاكم في المستدرك ، عن أنس : ١٣٩/١، ١٤٠، رقم(٢٢٨، ٢٣٠) وقال : وله شاهد صحيح على شرط مسلم .

(٢) أول ق ٧٩ في ز

(٣) سورة البقرة: ٤٨ ، وفي أ: « يوم لا يجزي . . . » ، وهو خطأ .

(٤) سورة غافر: ١٨ ، وفي أ: « وما للظالمين . . . » ، وهو خطأ .

(٥) أ: يعم الأوقات .

التلفظ بكلمتي الشهادة فقط ، وقيل بل مع التصديق بما جاء به الرسول ضرورة ، وهو المحكي عن أبي حنيفة[1] وعليه كثير من المحققين .

وزعم[2] القطان[3] أنه هو الإقرار المقارن بالمعرفة والتصديق وقال الرقاش[4] بل يكفي مقارنة المعرفة فقط . وذهبت المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والعمل بالأركان والتصديق بالجنان وعليه أكثر السلف وأصحاب الحديث

---

(١) أبو حنيفة رحمه الله: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت التيمي بالولاء الكوفي إمام الحنفية ، الفقيه المجتهد المطلق ، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة . قيل أصله من أبناء فارس . ولد بالكوفة سنة : ٨٠ هـ/٦٩٩ م . ونشأ بها ، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه ثم انقطع للتدريس والإفتاء . طلبه ابن هبيرة (أمير العراقيين) من قبل الأمويين للقضاء فامتنع ؛ فحبسه إلى أن مات في محبسه سنة : ١٥٠ هـ/٧٦٧م . وكان قوي الحجة ، ومن أحسن الناس منطقا . قال عنه الإمام مالك: رأيت رجلا لو كلمته في هذه السارية أن يجعلها ذهبا؛ لقام بحجته . وقال عنه الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة . أُفرِدَتْ في مناقبه وفقهه مؤلفاتٌ كثيرة . منها لطائفُ ومناقبُ حِسانٌ من أخبار أبي حنيفة الحبر البحر النعمانْ لأبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري؛ وهو مخطوط ، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للموفق بن أحمد المكي ، ولمحمد بن الكردري؛ وهو مطبوع في الهند ، الخيرات الحسان في منقب الإمام أبي حنيفة النعمان لابن حجر الهيتمي الشافعي؛ وهو أيضا مطبوع ، وتبييض الصحيفة للسيوطي ، أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة وغيرها كثير . وقد عد أبو حنيفة رحمه الله من المرجئة لسبب هذا القول . وقد التمس الآمدي محملا طيبا لكلام أبي حنيفة ، وذب عنه ـ لله دره ـ انظر مقالات الإسلاميين مع تعليق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد: ٢١٩/١-٢٢١ والفهرست لابن النديم: ٢٥١، أبكار الأبكار: ٨٦/٥ ، ٨٧ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢٥٢/٢-٢٦٣ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة : ٣٢/٤ ، ٣٣ .

(٢) أول ق ٨٠ في ز .

(٣) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري المتوفى عام ٢٤٠ هـ/٨٥٤ م . انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤٥/٨ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢٤٥/٢ .

(٤) هو الفضل الرقاش ، ممن جمع بين الاعتزال والإرجاء ، ويصفه الأشعري بأنه رئيس فرقة الفضلية من المعتزلة . انظر مقالات الإسلاميين للأشعري : ١٩٨/٢، أبكار الأفكار : ٨٧/٥ وشرح المواقف : ٤٢٨/٨ .

الفصل التاسع

في الإيمان

المبحث الأول

في حقيقة الإيمان

قال : وَلَيْسَ يَدْخُلُ فِي الإِيمَانِ أَعْمَــالُ   بَلْ لَيْسَ ذَا غَيْــرَ تَصْــدِيقٍ وَإِذْعَــانِ

أقول [1]: الإيمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر إلى غير ذلك مما ثبت من الدين ضرورة ، هذا هو المشهور وعليه الجمهور .

وذهب جهم بن صفوان[2] إلى أنه معرفة لله فقط ، وقال قوم : بل مع ما جاء به الرسول أيضا ، وهو المنقول عن بعض الفقهاء ، وذكر في شرح المقاصد[3] أن كلام الأشعري ربما يميل إليه ، وهو مذهب جهم بن صفوان . وقالت الكرامية [4] هو

(١) انظر في مبحث الإيمان كتاب التوحيد للماتريدي: ٣٧٣-٣٨١ ، أصول الدين للبغدادي: ٢٤٧-٢٥١ ، أبكار الأفكار للآمدي: ٥/٧-٢٤ ، شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٨/٣٥١-٣٦١ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٣/٤١٧-٤٤٢ ، شرح العقائد النسفية له: ١/١٧٦-١٨١ .

(٢) انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/٨٠ وجهد القريحة في تجريد النصيحة للإمام السيوطي: ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٣) شرح المقاصد: ٣/١٧٩ .

(٤) انظر رأي الكرامية في الملل والنحل: ١/١١٣ .

الخوارج[1] بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر والإيمان . وذهب غيرهم إلى أنه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد في النار .

ورد بأنه كيف يبقى الشيء أعني الإيمان مع انتفاء جزئه أعني الأعمال . وأجيب بأن الإيمان مقول عندهم على ما هو الأصل الذي يكفي لدخول الجنة أعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف على ما أشير إليه بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ (الأنفال:٢) إلى قوله ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ (الأنفال:٤) . فمحل الخلاف معهم أن مطلق الاسم له أو للأول .

واعلم[2] أن المفهوم من كلام بعض أهل الاعتزال هو هذا أيضا ؛ فالمراد بقولهم إنه ليس بمؤمن أنه ليس بالإيمان الكامل وليس بكافر أيضا لتحقق أصل الإيمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لابد من الأعمال الصالحة وعدم العصيان . واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط كقوله تعالى ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾ (المجادلة:٢٢) ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ (النحل ١٠٦) ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾ (المائدة:٤١) ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات:١٤) إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث .

ويُبْطِلُ مذهبَ المعتزلة والخوارج وُرُودُ عطف الأعمال على الإيمان في مواضع عديدة من الفرقان ، فإنه يدل على أنه ليس بداخل في الإيمان إذ الجزء لا يعطف على الكل . هذا إنما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم ، وأما على ما ذكرناه فلا يتم أصلا . ويُبْطِل مذهبَ الكرامية لزومُ كون المنافق مؤمنا [3] مع[4] أن

---

(١) انظر رأيهم في مقالات الإسلاميين: ١/١٦٨ ، ٢٠٤ .

(٢) وقد مر مني الإشارة إلى هذا آنفا .

(٣) وفعلا هذا أي أن المنافقين مؤمنون على الحقيقة ـ مذهبهم كما في مقالات الإسلاميين: ١/٢٢٣.

(٤) ز: بدون (مع) .

ومالك[1] والشافعي[2] والأوزاعي[3] . ثم إنهم اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة[4] إنه ليس[5] بمؤمن ولا كافر وأثبتوا المنزلة بين المنزلتين . وقالت

---

(١) هو مالك بن أنس الأصبحي ، أبو عبد الله ، إمام دار الهجرة ، أحد الأئمة الأربعة المجتهدين عند أهل السنة ، إليه تنتسب المالكية . من مصنفاته الموطأ وتفسير غريب القرآن ، ومن أشهر تلامذته الإمام الشافعي . توفى سنة ١٧٩ هـ ألف السيوطي في مناقبه «تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك» . انظر تهذيب التهذيب: ٥/١٠ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٢٩٥-٣٠١ ، الأعلام للزركلي: ٥/٢٥٧ ومعجم المؤلفين لكحالة:٣/٩ .

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع ، ولد عام ١٥٠ هـ / ٧٦٧م ، صاحب المذهب المشهور ، ثالث الأئمة الأربعة ، مجدد القرن الثاني الهجري ، ناصر السنة ، مؤسس علم أصول الفقه ، ومعظم متكلمي أهل السنة والجماعة - فضلا عن فقهائهم ومحدثيهم ومتصوفيهم - مثل الجويني والغزالي والرازي والآمدي والبيضاوي والإيجي والسبكي - والأشعري نفسه - يتمذهبون بمذهبه . كان ﷺ فيلسوفا في أربعة؛ الفقه واللغة والمعاني وأيام الناس . ينسب إليه ذمه للكلام ، وعند التحقيق نجد أنه كان متبحرا في الكلام ، وإنما ذم مسالك أهل البدع من معتزلة وغيرهم . ومن مؤلفاته كتاب الأم ، الرسالة ، وأحكام القرآن . أفردت في مناقبه وفقهه مؤلفات مثل مناقب الشافعي للبيهقي والرازي والمناوي وآداب الشافعي ومناقبه لابن أبي زرعة الرازي وغيرها . توفى بمصر ومشهده في القاهرة ، يزار ويتبرك به . انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي: ٥/١٩٠، مناقب الشافعي للبيهقي في عدة مواضع ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لابن عساكر:٢٥٠-٢٥٤، حلية الأولياء لأبي نعيم الإصفهاني: ٩/١٤٠، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٣١٥-٣٢٢ ومعجم المؤلفين لكحالة: ٣/١١٦ ، ١١٧ .

(٣) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي ، الدمشقي ، من قبيلة الأوزاع ، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد ، أصله من عرب اليمن . ولد ببعلبك عام ٨٨ هـ/٧٠٧م . عرض عليه القضاء فامتنع ، أخذ عنه سفيان الثوري ومالك بن أنس ، له كتاب السنن في الفقه ، والمسائل ، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسئلة أجاب عليها كلها . توفي ببيروت عام ١٥٧ هـ/٧٧٤م ، ولا يزال قبره هنا مشهورا يزار ويتبرك به . وقد نشر تلاميذ الأوزاعي مذهبه في الشام والمغرب إلى الأندلس ، حتى غلب عليه فيما بين المائة الثالثة والرابعة أصحاب الشافعي في الشام ومالك في المغرب ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٩/١١٨-١٢٣ ، شذرات الذهب لابن العماد: ١/١٤١ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٣٣١ ، ٣٣٢ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/١٠٥ .

(٤) أي المتقدمون منهم غير الأصم ، وإلا فإن المتأخرين منهم لاينكرون وصف الفاسق بأنه مؤمن . وكأن هذا رجوع منهم عن مذهبهم . انظر هذا في مقالات الإسلاميين: ١/٣٣١، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار: ٧٠٢-٧٠٧ وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد: ١/١٦٩. وانظر ما يأتي أيضا من كلام الخيالي .

(٥) أول ق ٦٧ في أ .

الخوارج[1] بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر والإيمان . وذهب غيرهم إلى أنه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد في النار .

ورد بأنه كيف يبقى الشيء أعني الإيمان مع انتفاء جزئه أعني الأعمال . وأجيب بأن الإيمان مقول عندهم على ما هو الأصل الذي يكفي لدخول الجنة أعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف على ما أشير إليه بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ (الأنفال:٢) إلى قوله ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ (الأنفال:٤) . فمحل الخلاف معهم أن مطلق الاسم له أو للأول .

واعلم[2] أن المفهوم من كلام بعض أهل الاعتزال هو هذا أيضا ؛ فالمراد بقولهم إنه ليس بمؤمن أنه ليس بالإيمان الكامل وليس بكافر أيضا لتحقق أصل الإيمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لابد من الأعمال الصالحة وعدم العصيان . واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط كقوله تعالى ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ (المجادلة:٢٢) ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ (النحل ١٠٦) ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾ (المائدة:٤١) ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات:١٤) إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث .

ويُبْطِلُ مذهبَ المعتزلة والخوارج وُرُودُ عطف الأعمال على الإيمان في مواضع عديدة من الفرقان ، فإنه يدل على أنه ليس بداخل في الإيمان إذ الجزء لا يعطف على الكل . هذا إنما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم ، وأما على ما ذكرناه فلا يتم أصلا . ويُبْطِل مذهبَ الكرامية لزومُ كون المنافق مؤمنا [3] مع[4] أن

---

(١) انظر رأيهم في مقالات الإسلاميين: ١/١٦٨ ، ٢٠٤ .

(٢) وقد مر مني الإشارة إلى هذا آنفا .

(٣) وفعلا هذا أي أن المنافقين مؤمنون على الحقيقة ـ مذهبهم كما في مقالات الإسلاميين: ١/٢٢٣.

(٤) ز: بدون (مع) .

الإجماع منعقد على أنه كافر وإن كان يطلق عليه اسم المؤمن ويجري عليه الأحكام الشرعية في الدنيا .

فإن قلت : كيف يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية ولا يتعلق بها التكليف والأمر لاستدعائه فعلا اختياريا يثاب على امتثاله[1] ويعاقب على تركه .قلت: ليس معنى كون المأمور به أمرا اختياريا أنه يجب أن يكون من مقولة الفعل[2] بل مما يمكن حصوله بالقدرة والاختيار سواء كان ذلك[3] من مقولة الفعل أو الوضع أو الكيف أو الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم والتعلم فالإيمان هو التصديق الذي يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق التصديق أو العلم والمعرفة إذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار كمن وقع نظره فجأة على جدار[4] فعلم أنه جدار .

ومن ههنا يظهر بطلان ما ذهب إليه جهم بن صفوان من كون الإيمان عبارة عن المعرفة مطلقا كيف وقد يحصل هذا المعنى لبعض الكفرة قال الله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾ (الأنعام: ٢٠) [5] . وأما ما ذهب إليه القطّان وغيره من جعل

---

(١) أ: امتناعه .

(٢) الفعل : قسم من أقسام العرض التسع حسب المصطلح الفلسفي ، معناه كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا . وبقية أقسام العرض كالتالي : (٢) الكم : هو ما يقبل القسمة لذاته ، (٣) الكيف : هو ما لا يقبل القسمة لذاته ، (٤) الأين: هو حصول الشيء في المكان ، (٥) المتى : هو حصول الشيء في الزمان ، (٦) الوضع : هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزاءه إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه ، (٧) الإضافة: هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى ، (٨) الملك : هو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله ، (٩) الانفعال: هو كون الشيء متأثرا عن غيره . انظر طوالع الأنوار للبيضاوي : ١٨٧ ، ١٨٨ والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي : ١١٠ وما بعدها .

(٣) ز: بدون (ذلك) . (٤) أول ق ٨١ في ز .

(٥) سورة البقرة: ١٤٦ ، سورة الأنعام: ٢٠ . انظر نفس هذا الكلام عند ابن تيمية في جهد القريحة في تجريد النصيحة: ٢٤٨ .

الإيمان عبارة عن الإقرار المقارن بالمعرفة والتصديق أو بالمعرفة فقط فيرد عليه لـزوم عدم اتصاف المؤمن به إلا حال مباشرته بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له دربة في العلوم الحكمية وصناعة الكلام ، وبه ظهر أيضا أنه لا يصح جعله جزء من الإيمان كما ذهب إليه كثير من المحققين .

* * *

المبحث الثاني

في أمارات الكفر

قال : وَالشَرْعُ قَدْ عَدَّ شَدَّ الْمَرْءِ زُنَّارًا   دَلِيـلَ جَحْـدٍ كَتَعْظِـيمٍ لأَوْثَـانِ

أقول [1] : هذا جواب عما يقال من أن الإيمان لو كان عبارة عن مجرد[2] التصديق القلبي[3] لما كان المُصدِّق بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الأفعال والأقوال . وحاصله[4] إن الشرع قد عد أمثال[5] ذلك من أمارات التكذيب فلذا[6] حكمنا بكفرانه .

* * *

(١) قارنه بما في شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٣٦١/٨ ، شرح المقاصد للتفتازاني: ٤٥٨/٣ ، وشرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي: ١٦٩/١ ، ١٧٨ .

(٢) ز: بدون (مجرد) .

(٣) ز: العقلي .

(٤) أول ق ٦٨ في أ .

(٥) ز: بدون (أمثال) .

(٦) ز: فلهذا .

المبحث الثالث

في العلاقة بين الإيمان و الإسلام

قـال : وَلاَ يُغَـايِرُ إِيمَـانٌ وَإِسْـلاَمْ ... وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا[1] فِي الشَّرْعِ حُكْمَـانِ

أقول [2]: قد يفهم من كلام الأصحاب أن المراد بعدم المغايرة بين الإيمان والإسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الإذعان والقبول ، وقد يفهم أن المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما ، فعلى هذا يكون قول المحقق «ولم يكن لهما في الشرع[3] حكمان» قريبا من العطف التفسيري . ويجوز التمسك فيه بالإجماع المنعقد عليه ، وعلى أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولايكون[4] مسلما وبالعكس ، وعلى أن دار الإسلام دار الإيمان وبالعكس ، وعلى أن الناس في عهد النبي ﷺ ثلاث فرق ؛ مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع فليتأمل . وأما التمسك فيه بقوله تعـالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ (الذاريات:٣٥-٣٦) فضعيف جدا كما لا يخفى .

وذهبت الحشوية وبعض من المتعزلة إلى تغايرهما لقوله تعالى ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ (الحجرات:١٤) ولعطف أحدهما على

---

(١) ز: ولكن لهما .

(٢) انظر في هذا المبحث كتاب التوحيد للماتريدي: ٣٩٣-٤٠١ ، شرح المقاصد للتفتازاني : ٤٤٢/٣-٤٤٥ ، شرح العقائد النسفية له: ١٨٤/١ ، ١٨٥ .

(٣) ز: (لأحدهما) ، بدلا من (لهما في الشرع) .

(٤) ز: فلا يكون .

الآخر كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (الأحزاب:٣٥) . والجواب إن الكلام في الإيمان والإسلام المعتبرين في الشرع ، لا [١] في معناهما بحسب اللغة على أنه[٢] يجوز أن يكون العطف بطريق التفسير[٣] وأيضا لا يقدح الاتحاد بمعنى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر .

* * *

المبحث الرابع

في إيمان المقلد

قال: وَلِلْمُقَلِّدِ إِيمَانٌ يُثَابُ بِهِ وَإِنْ يَكُنْ[٤] عَاصِياً فِي تَرْكِ إِمْعَانِ

أقول: اختلفوا في إيمان المقلد فذهب كثير من العلماء والفقهاء[٥] إلى صحة إيمانه وترتب الأحكام عليه[٦] في الدارين . ومنعه جماعة من المتكلمين[٧] ، ثم إنهم اختلفوا أيضا ، فالمشهور من مذهب الأشعري أنه لابد فيه من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي ، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه ، وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه . وحكى عبد القاهر البغدادي[٨] عنه أنه ليس بمؤمن على

---

(١) أ: بدون (لا) . (٢) ز: بدون (على أنه) . (٣) أ: التغيير .

(٤) ز: وإن لم يكن . (٥) أول ق ٨٢ في ز .

(٦) ز: زيادة (الأحكام) . وهذا القول محكي عن كل من أبي حنيفة والثوري ومالك والأوزاعي والشافعي وابن حنبل وأهل الظاهر ومن المتكلمين عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن أسد وعبد العزيز بن يحيى المكي . انظر تبصرة الأدلة للنسفي: ٢٨/١ .

(٧) هم أكثر المتكلمين كما في تبصرة الأدلة للنسفي: ٢٨/١ .

(٨) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفراييني التميمي صدر الإسلام ، إمام الأشاعرة ، العالم المتفنن الأصولي المتكلم توفى عام: ٤٢٩ هـ/١٠٣٧ م . من أهم مؤلفاته أصول الدين ، والفرق بين الفرق . انظر ترجمته في تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر: ١٩٤-١٩٦ ومقدمة تحقيق العلامة الكوثري لكتاب الفرق بين الفرق: ٦ ، ٧ . معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢٠١/٢ .

الحكيم[1] أن يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير[2] . ورد بأنه خرق[3] للإجماع وترك للنصوص الواردة في تأبيد الكفار في النار . هذا في حق العاقل منهم ، وأما من لم يبلغ منه أوان الحلم كالأطفال[4] فقد ذهب الأكثرون إلى أنهم في حكم آبائهم لما روى « أن خديجة رضى الله عنها سألت[5] عن ذلك فقال ﷺ هم في النار »[6] . وقالت المعتزلة لا يعذَّبون ؛ بل هم خدم أهل الجنة على ما روى[7] في الحديث ، وقيل من علم الله طاعته وإيمانه على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار[8] .

* * *

---

(١) ز: الحكم .

(٢) وحكي أن العنبري رجع عن هذا المذهب . علاقة أصول الفقه بالفلسفة الإسلامية للدكتور علي جمعة: ١٣ .

(٣) أ: حرق .

(٤) زعم مترجم كتاب «القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه» (٢٣ ، ٢٤) أن دخول موضوعات مثل هذا في علم الكلام هو بسبب رغبتهم ـ أي هؤلاء المسلمين من أهل الكلام ـ في استحلال النساء والصبيان واستبعاد أبناء الأعداء ، وإلا فلا يصدر مثل هذا المبحث عن فطرة سليمة !! .أقول هذا اجتهاده الفاسد ، وإن تظاهر بأنه عالم النفس والأنثروبولجيا . ألم تسأل السيدة خديجة عن حكم أطفال الكفار للنبي ﷺ ، وهل كانت فطرتها شاذة؟ .

(٥) أ: سئلت .

(٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، مسند العشرة المبشرين ، عن علي: ١٣٤/١ ، رقم (١١٣١) ، وذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح: ٢٤٧/٣، والحافظ السيوطي في شرح سنن النسائي: ٥٨/٤، رقم (١٩٥٠) ، والمباركفوري في تحفة الأحوذي: ٢٨٨/٦ ، رقم (٢١٣٨) .

(٧) ز: على ورود .

(٨) يقول ابن فورك (مجرد مقالات الشيخ الأشعري: ١٤٦) إن الأشعري كان متوقفا في ذلك ، وانظر في هذا القول مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢٠٥/١ ، حاشية الفناري على شرح المواقف: ٣٣٥/٨ .

المبحث السادس

في عدم سقوط التكاليف عن المكلف

قال: وَلَيْسَ مَرْتَبَةٌ لِلْعَبْدِ مُسْقِطَةٌ   تَكْلِيفَهُ كَمَجَانِينٍ وَصِبْيَانِ

أقول: ذهب جماعة من المتصوفة [1] إلى أن العبد إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول إنما يرفع الله عنه الأمر والنهي . ورد بأن الخطاب عام لكل الأوقات والأحوال من غير تفرقة ، وأكمل الناس هم الأنبياء ولم يسقط عنهم[2] التكاليف بل شُدِّدَ عليهم ، ألا يرى أنهم يعاتبون بأدنى زلة ؛ بل بترك الأولى أيضا .

واعلم أن الولي قد يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيخل بالتكاليف من غير تأثم به بعجزه عن[3] مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد يسأل حينئذ دوام تلك الحالة وعدم العود إلى العالم الهيولاني ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما حكى عن بعض العارفين من سؤال الإعتاق عن ظواهر العبادات .

* * *

(١) انظر رأيهم في مقالات الإسلاميين: ١٢٦/٢ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ٢٠٣/١ ، ٢٠٤ ، شرح المقاصد له: ٣٣٠/٣ ، ٣٣١ .

(٢) أ ، ز: منهم .

(٣) أ: من .

أبي حنيفة رحمه الله لا عذر من أحد من جهل خالقه لما يرى في الآفاق والأنفس كما صرح به المصنف[1].

وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام الحجة. وقال الجاحظ [2] وعبد الله ابن حسن[3] من بذل المجهود ولم ينل المقصود فهو معذور ؛ إذ لا يليق بحكمة[4]

---

(١) قد وقف الشارح هنا ـ وكذا الناظم في ضوء كلام الشارح ـ موقف المعتدلين من الحنفية إزاء تفسير ما روي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله ـ والله أعلم بثبوته عنه ـ من أن «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والأنفس» (وفي بعض كتبهم ـ وهو المعتقد المنتقد للعلامة فضل الرسول الهندي صـ٧٤ ـ زيادة «ولو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بالعقول» ، والخيالي لم ينقل هنا تلك الزيادة !) . وواضح من سياق هذا الكلام أن المقصود بالحكم هنا هو مرحلة ما قبل البعثة ، لأنه لا خلاف بين أهل السنة في مرحلة ما بعد البعثة حتى يخصص أبو حنيفة بالذكر . إلا أن صنيع الخيالي (انظر قوله« . . .الذي لم يبلغه الدعوة . . .»- يعني الدعوة موجودة) يقتضي خلاف هذا؛ حيث فسر قول الإمام تفسيرا أشعريا ، لعله فعل ذلك تخفيفا لغلواء بعض الحنفية وخروجا من تهمة الاعتزال .ولكونه خبيرا بما في هذا التفسير من ابتعاد عن الروح الحنفي نراه يعبر بصيغة تفيد الحصر ـ وهو تعريف الطرفين؛ المبتدأ والخبر في قوله « . . .هذا هو المراد . . .» ثم نراه يوثقه توثيقا آخر حيث قال «كما صرح به المصنف» . وكأني بالخيالي أراد أن يبرأ نفسه من إيهام ابتكار هذا التفسير . وفعلا قد فسر جماعة من الحنفية ـ كما ينقل لنا فضل الرسول في المرجع السابق ـ قول إمامهم «لا عذر» بأنه بعد البعثة .فإذا ما معنى تخصيص أبي حنيفة بهذا القول؟ أليس هذا قول أهل السنة جميعا والمعتزلة بالأولى عدا ما ينقل عن الجاحظ والعنبري ، وهذا سؤال لم أجد الخيالي ـ ولا أي حنفي آخر ـ قد أجاب عليه . وهذا من تلك النماذج التي نجد فيها الأحناف مرهقين ـ بخلاف الأشعرية ـ في توضيح موقفهم السني لسبب تبنيهم لبعض مبادئ الاعتزال ـ وإن اختلفوا عن المعتزلة في التفاريع ـ مثل عقلية الحسن والقبح وما إلى ذلك .

(٢) انظر رأي الجاحظ في الملل والنحل للشهرستاني: ٧٥/١ .

(٣) هو عبد الله بن الحسن بن الحصين العنبري ، ولد سنة ١٠٠ هـ وتوفي سنة ١٦٨ هـ . تاريخ بغداد: ٣٠٦/١٠ ، تهذيب التهذيب: ٧/٧ ، انظر رأيه في الملل والنحل: ٧/٢ ، ويحكي فضيلة أستاذنا الدكتور علي جمعة حفظه الله رجوع العنبري عن هذا الرأي ؛ انظر كتابه علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية : ١٣ .

(٤) أ ، ز: لحكمة ، وما أثبته من «ص» .

الحكيم[1] أن يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير[2] . ورد بأنه خرق[3] للإجماع وترك للنصوص الواردة في تأبيد الكفار في النار . هذا في حق العاقل منهم ، وأما من لم يبلغ منه أوان الحلم كالأطفال[4] فقد ذهب الأكثرون إلى أنهم في حكم آبائهم لما روى « أن خديجة رضى الله عنها سألت[5] عن ذلك فقال ﷺ هم في النار »[6] . وقالت المعتزلة لا يعذَّبون ؛ بل هم خدم أهل الجنة على ما روى[7] في الحديث ، وقيل من علم الله طاعته وإيمانه على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار[8] .

* * *

(١) ز: الحكم .

(٢) وحكي أن العنبري رجع عن هذا المذهب . علاقة أصول الفقه بالفلسفة الإسلامية للدكتور علي جمعة: ١٣ .

(٣) أ: حرق .

(٤) زعم مترجم كتاب «القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه» (٢٣ ، ٢٤) أن دخول موضوعات مثل هذا في علم الكلام هو بسبب رغبتهم ـ أي هؤلاء المسلمين من أهل الكلام ـ في استحلال النساء والصبيان واستبعاد أبناء الأعداء ، وإلا فلا يصدر مثل هذا المبحث عن فطرة سليمة !! .أقول هذا اجتهاده الفاسد ، وإن تظاهر بأنه عالم النفس والأنثروبولجيا . ألم تسأل السيدة خديجة عن حكم أطفال الكفار للنبي ﷺ ، وهل كانت فطرتها شاذة؟ .

(٥) أ: سئلت .

(٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، مسند العشرة المبشرين ، عن علي: ١/١٣٤ ، رقم (١١٣١) ، وذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح: ٣/٢٤٧، والحافظ السيوطي في شرح سنن النسائي: ٤/٥٨، رقم (١٩٥٠) ، والمباركفوري في تحفة الأحوذي: ٦/٢٨٨ ، رقم (٢١٣٨) .

(٧) ز: على ورود .

(٨) يقول ابن فورك (مجرد مقالات الشيخ الأشعري: ١٤٦) إن الأشعري كان متوقفا في ذلك ، وانظر في هذا القول مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/٢٠٥ ، حاشية الفناري على شرح المواقف: ٨/٣٣٥ .

المبحث السادس

في عدم سقوط التكاليف عن المكلف

قال: وَلَيْسَ مَرْتَبَةٌ لِلْعَبْدِ مُسْقِطَةٌ   تَكْلِيفَهُ كَمَجَانِينٍ وَصِبْيَانِ

أقول: ذهب جماعة من المتصوفة [1] إلى أن العبد إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول إنما يرفع الله عنه الأمر والنهي . ورد بأن الخطاب عام لكل الأوقات والأحوال من غير تفرقة ، وأكمل الناس هم الأنبياء ولم يسقط عنهم[2] التكاليف بل شُدِّدَ عليهم ، ألا يرى أنهم يعاتبون بأدنى زلة ؛ بل بترك الأولى أيضا .

واعلم أن الولي قد يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيخل بالتكاليف من غير تأثم به بعجزه عن[3] مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد يسأل حينئذ دوام تلك الحالة وعدم العود إلى العالم الهيولاني ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما حكى عن بعض العارفين من سؤال الإعتاق عن ظواهر العبادات .

* * *

---

(١) انظر رأيهم في مقالات الإسلاميين: ١٢٦/٢ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ٢٠٣/١ ، ٢٠٤ ، شرح المقاصد له: ٣٣٠/٣ ، ٣٣١ .

(٢) أ ، ز: منهم .

(٣) أ: من .

الفصل العاشر

في أن المجتهد في الفروع يصيب ويخطئ

قال: قَدْ يُخطِئُ الْمَرْءُ فِي فَتْواهُ مُجْتَهِداً كَحُكْمِ دَاوُدَ مَعْ فُتْيَا سُلَيْمَانِ

أقول[1] : اختلفوا في أن المجتهد هل يخطئ أم لا . فذهب الأشعري والمعتزلة[2] إلى أنه لا يخطئ قط ؛ بل كل ما أتى به المجتهد فهو حق . وذهب أكثر المتكلمين والفقهاء[3] إلى أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب . وهذا مبني على اختلافهم في أن لله[4] تعالى في كل حادثة حكما معينا أم الحكم ما[5] أدى إليه رأي المجتهدين . فعلى الأول يكون المصيب واحدا فقط ويكون غيره مخطأ ، وعلى الثاني فالكل مصيب .

---

(١) انظر في هذا المبحث الملل والنحل: ٢/٣-١٢ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني: ٢٠٨/١ ، ٢٠٩، مقدمة ابن خلدون: ٩٤٧-٩٥٨ و شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري: ١٣٣ ، ١٣٤ . وهذا بحث وثيق الصلة بأصول الفقه ، وقد خصص معظم المؤلفين القدامى في أصول الفقه بابا في كتبهم لتناول هذا البحث . وممن تناولوا هذا المبحث من المحققين المحدثين العلامة الكوثري في مقال ـ ضمن مقالاته المعروفة ـ له بعنوان «اللامذهبية قنطرة اللادينية» والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه «اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» والشيخ إسماعيل أحمد النلكتي ـ محدث البلاد الهندية، وأستاذ هذا الباحث - في كتابه القيم «فقه السنة» .

(٢) والقاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن ـ صاحبا أبي حنيفة ـ أيضا . انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي: ٣٣٩/٣ .

(٣) منهم أبو حنيفة وبشر انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

(٤) ز: أن الله .

(٥) أ: مما .

والتفصيل ههنا أن الحادثة[1] التي وقع فيها الاجتهاد إما أن لا يكون لله تعالى حكم معين فيها[2] قبل[3] الاجتهاد أو يكون ، وحينئذ إما أن لا يكون عليه دليل منه أو يكون وحينئذ لا يخلو إما أن يكون ذلك الدليل قطعيا أو ظنيا . وهذه[4] أربعة احتمالات قد ذهب إلى كل منها[5] جماعة ، فذهب الأشعري والمعتزلة إلى الأولى منها والتزموا بجواز تعدد الحق ، وذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين إلى الثاني وقالوا عثور[6] المجتهد عليه ليس إلا كالعثور[7] على مال مدفون فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر الكد والتعب . ومال طائفة من المتكلمين إلى الثالث ، ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب وإن حكم القاضي بمثل ذلك هل ينفذ[8] أم لا . وذهب جمهور الفقهاء إلى الرابع ، وقالوا إن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد فقد أصاب وإلا أخطأ ولا يكلف[9] المجتهد بإصابته لغموضه وخفائه، ولهذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ، وهو المختار عند المحقق .

احتجت المعتزلة بأنه لو لم يتعدد لزم التكليف بما لا يطاق وإنه باطل . أما الملازمة فلأن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا[10] مأمورين بإصابته بعينه ومن البين أن ذلك ليس في وسعهم لغموضه وخفاء دليله . والجواب ما أشرنا إليه من أن المجتهد لا يكلف بنيل الحق وإصابته ؛ بل ببذل الجهد واستفراغ طاقته ، وليس فيه تكليف بما لا يطاق أصلا .

واحتج الجمهور على ذلك بوجوه: منها ما أشار إليه المصنف من قصة داود مع ابنه[11] سليمان[12] ، إذ لو كان كل منهما مصيبا له لم يكن لتخصيص سليمان في

---

(١) أول ق ٧٠ في أ .
(٢) ز: بدون (فيها) .
(٣) أول ق ٨٤ في ز .
(٤) ز: وهذا .
(٥) ز: منهما .
(٦) أ ، ز: عبور .
(٧) ز: كالعبور ، أ: كعبور .
(٨) ز: ينقض .
(٩) أ: تكلف .
(١٠) أ: لكان .
(١١) أ: بنيه .
(١٢) أخرج ما يشير إلى هذه القصة البخاري في صحيحه ، كتاب الأحكام ، باب متى يستوجب الرجل القضاء : ٢٦١٩/٦، رقم (٦٧٤٣)، وقد أورد الخيالي هذه القصة في حاشيته على شرح العقائد : ٢٠٨/١.

قوله تعالى ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ (الأنبياء:٧٩) جهة أصلا ، لأن كلا منهما[١] قد نال الحكم وفهمه . ورد بأن معنى هذا على جواز الاجتهاد على الأنبياء وخطأهم فيه وهو ممنوع ، ولو سلم فالمعنى ففهمناها سليمان الحكومة التي هي أولى وأفضل كما يشعر به قوله ﴿ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (الأنبياء:٧٩) [٢] وكذا ما نقل عن سليمان عليه السلام وهو أن غير هذا أرفق للفريقين .

ومنها الأحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب[٣] ، فإن كلا منها وإن كان آحادا إلا أن القدر المشترك فيما بينها[٤] قد بلغ حد التواتر ، فيصح التمسك بها فيه . وقد يستدل على ذلك بالمعقول وهو أن يكون الفعل الواحد محظورا أو مباحا أو صحيحا أو فاسدا أو واجبا أو غير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالمتنافيين والممتنع لا يكون حكما شرعيا . فإن قلت : لا نسلم امتناع اتصاف الشيء بالمتنافيين بالنسبة إلى الشخصين . قلت : يقتضي دليله لزوم ذلك بالنسبة إلى شخص واحد أيضا ، أما النص فظاهر وأما القياس فلأنه لا يدل على وجوب الشيء بالنسبة إلى شخص دون شخص بل على وجوبه بالنسبة إلى الكل كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أقيسة المجتهدين . نعم وجوب العمل[٥] بمقتضى القياس إنما[٦] هو على المجتهد وعلى مقلد به فقط وإنه لا يقدح فيما ذكرناه .

واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع ، فالقول بتطابق [٧] الحكمين المتناقضين للواقع لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان علما في التحقيق والتدقيق حتى اشتهر في ديار الشام وخراسان والعراق وأكثر أقطار الأرض بأهل الحق والسنة

---

(١) أ ، ز: منا ، وما أثبته من « ص » .

(٢) جزء من الآية: ٧٩ سورة الأنبياء .

(٣) انظر هذه الأحاديث في شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية ملا أحمد: ٢٠٨/١ .

(٤) أ ، ز: بينهما ، وما أثبته من « ص » .

(٥) أ: الفعل .

(٦) أول ق ٨٥ في ز .

(٧) أ : مطابق ، ز: يطابق ، وما أثبته من « ص » .

والجماعة أعني أبا الحسن على[1] بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن[2] أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ ، فلعله أراد[3] بذلك أن الحق نظرا إلى اعتقاد المجتهدين متعدد ، وأما في نفس الأمر والواقع فواحد ليس إلا . وهو حق لا يسوغ إنكاره . فإن قلت : هل يجب تأويل كلام المعتزلة بذلك أيضا . قلت : نعم ؛ إن كانوا ممن يفسرون الحق بما[4] ذكرناه وإن كانوا من القائلين بأن الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام وأتباعه فلا ، فليتدبر .

قال : وَلاعِقَابَ بِتَرْكِ اللَّعْنِ مِنْ أَحَدٍ ... فِي حَقِّ إِبْلِيسَ فَهُوَ الكَافِرُ الجَانِي

فَلَنْ يَزِيدَ يَزِيدٌ مِنْهُ مَفْسَدَةً ... فَاسْكُتْ وَلاتَرْضَ يَوْماً بِاسْمِ لَعَّانِ

أقول[5] : لم ينقل عن الأئمة الكرام جواز اللعن على معاوية وأمثاله ، كيف وقد قال ﷺ « لاتسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه »[6] وقال « الله[7] الله في أصحابي ولا تتخذوهم عرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم » وقال على رضى الله عنه في حق معاوية[8] وأتباعه من أهل الشام وغيرهم « إخواننا بغوا علينا » ومنع أصحابه عن

---

(١) وقد مرت ترجمته .

(٢) أول ق ٧١ في أ .

(٣) يلتمس المولى الخيالي رحمه الله لمذهب الإمام الأشعري محملا طيبا ، دون أن يعترض عليه أو يتهمه بالانحراف ،الأمر الذي يدل على احترامه وتعظيمه لمنزلة الإمام رغم انتماء الخيالي إلى مدرسة غير مدرسة الأشعري ، ولا غرابة في ذلك لأن كلتا المدرستين تمثلان ـ منذ القرن الثالث الهجري ـ جناحي أهل السنة والجماعة .

(٤) أ ، ز: مما ، وما أثبته من « ص » .

(٥) انظر في هذا المبحث شرح المقاصد: ٥٣٦/٣ ، ٥٣٧ .

(٦) أخرجه الترمذي : ٦٩٥/٥، رقم (٣٨٦١) عن أبي سعيد الخدري ، وحديث « لوأنفق أحدكم ... » أخرجه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٧) أ: بدون (الله) .

(٨) هو معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب الأموي أبو عبد الرحمن رضي الله عنه أسلم زمن الفتح ، ولي الشام ، وملك عشرين سنة ، وكان كريما سائسا ، أحد دهاة العرب ، ومؤسس الدولة الأموية ، توفى سنة ٦٠ هـ . انظر الأعلام: ٢٦١/٧ .

اللعن عليهم ، إلا أنهم اختلفوا في ابنه يزيد[1] ، فذكر بعضهم الفتوى أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج[2] لورود النهي عن لعن أهل القبلة[3] .

وأما ما روى من أن النبي ﷺ كان يلعن بعضهم [4] فلعلمه بحالهم ، فلوأوتيت بمثل ما أوتي به لكان لك [5] ذلك ، وهو المختار عند المحقق لما أنه لا عقاب على أحد بترك اللعن [6] على إبليس الذي هو الكامل في الكفر والجناية ولا شك أن يزيد وأحزابه[7] لا يزيدون منه في الجناية والمفسدة ، فاسكت في حقهم ، إن النجاح في السكوت .

ومنهم من جوز اللعن عليهم لما جرى من الظلم على أهل بيت الرسول بحيث لا يقبل الإنكار ولا التأويل وليسكب لهم الدموع عيون أهل الغبراء وسكان السماء فلعنة الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين .

* * *

---

(١) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي . ولد عام ٢٥ هـ/٦٤٥ م بالماطرون ، هو ثاني ملوك بني أمية في الشام ، ولي الخلافة بعد وفاة أبيه . مات بحوارين بأرض حمص عام ٦٤ هـ/٦٨٣ م . انظر في ترجمته الأعلام للزركلي: ٢٤٤/٩ ، ٢٤٥ ومعجم المؤلفين لكحالة: ١٢١/٤ .

(٢) هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب ابن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن قسي الثقفي ، عامل عبد الملك بن مروان على العراق وخراسان ، فلما توفي عبد الملك وتولى الوليد الحكم أبقاه على ما بيده . وكان للحجاج في القتل وسفك الدماء غرائب لم يسمع بمثلها . وابتلي بمرض شديد بالأكلة وقعت في بطنه فمات بسببه سنة ٩٥هـ عن ثلاث أو أربع وخمسين سنة . انظر وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢٩/٢-٥٤ والبداية والنهاية لابن كثير: ١٢٣/٩ .

(٣) أ ، ز: قبلة .

(٤) قارنه بما في حاشية الخيالي على شرح العقائد: ٢٠٢/١ .

(٥) أضفت كلمة « لك » من خير القلائد حيث نقل فيه كلام الخيالي هنا .

(٦) انظر نفس هذا الأسلوب عند الإمام الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٧) أ: وأضرابه .

الباب الرابع

في الإمامـــة

الأشاعرة إلى أنه يجب على الخلق سمعا[1]. وقالت الزيدية [2] وأكثر المعتزلة إنه واجب عليهم عقلا ، ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا معا [3] . وقالت الإمامية[4] والإسماعيلية أنه واجب على الله ، ثم اختلفوا فقالت الإمامية [5] إنه إنما يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل[6] ، وقالت الإسماعلية [7] بل ليكون دليلا عليه

---

(١) ز: جميعا .

وإذا كانت الرسالة نفسها غير واجبة عقلا عند الأشعري فالإمامة ـ التي هي فرعها ـ أولى بأن تكون عنده كذلك كما صرح به ابن فورك . انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري: ١٨٨ . ثم هذا هو مذهب الماتريدية أيضا (انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٨٢٣/٢ وعقائد النسفي: ١٩٨/١) ، فلعل نسبته إلى الأشاعرة وحده يدل على أن مراد الخيالي هنا مطلق أهل السنة والجماعة . ومعلوم إطلاق كلمة «الأشاعرة» على أهل السنة جميعا بالمعنى العام الذي يشمل الماتريدية أيضا .

(٢) هم أتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي ﷺ ؛ أقرب فرق الشيعة إلى السنة. يتميزون بالبعد عن التطرف والغلو . قصروا الإمامة على أولاد علي رضي الله عنه ـ من فاطمة ﷺ ـ وقد افترقوا إلى فرق . انظر مقالات الإسلاميين:١/١٣٦-١٦٦ ، الفهرست: ٢٢١ ، الفرق بين الفرق: ٤٣ ، الملل والنحل: ١/١٥٤-١٦٢ ، أبكار الأفكار: ٥/٧٠-٧٢ .

(٣) أ: بدون (معا) . وهم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري . انظر الملل والنحل : ٧٢/١، ٧٣، أبكار الأفكار: ١٢٢/٥ ، شرح المواقف: ٣٧٦/٨ .

(٤) أ: الكرامية .

(٥) هم القائلون بإمامة على بن أبي طالب رضي الله عن نصا ظاهرا وتعيينا صادقا وزعموا أن النبي ﷺ قد عين عليا رضي الله عنه للإمامة في مواضع تعريضا وفي مواضع تصريحا ، وافترقوا إلى فرق كثيرة ذكرها كتاب الفرق بالتفصيل واختلفوا فيما بينهم في عددها وأسمائها. انظر مقالات الإسلاميين: ٨٨/١-١٠٥ ، الملل والنحل: ١٦٢/١ ، الفرق بين الفرق: ٧٢ وما بعدها وأبكار الأفكار مع تعليق الدكتور أحمد محمد المهدي: ٧١/٥ ، ٧٢ . انظر رأيهم في تلخيص المحصل للطوسي: ٢٤١ .

(٦) ز: والتبديل .

(٧) الإسماعيلية فرقة باطنية ، انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق ، ظاهرها التشيع لأهل البيت ، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام.تشعبت فرقها ، وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر . انظر الفهرست: ٢٣٢ ، الملل والنحل: ١٩١/١ وما بعدها ، الفرق بين الفرق [illegible] ، وكتاب فضائح الباطنية للإمام الغزالي ، وتعليق الدكتور أحمد محمد [illegible] أبكار الأفكار: ٦١/٥ .

الفصل الأول

في نصب الإمام

المبحث الأول

في موقع قضية الإمامة من العلوم الإسلامية

قال: نَصْبُ الإِمَامِ عَلَيْنَا وَاجِبٌ سَمْعاً لِدَفْعِ مَظْنُونِ أَضْرَارٍ وَطُغْيَانِ

أقول [1]: قد يذكر في مباحث[2] الإمامة قضايا لابد من التعرض بها وبيان أنها من أي علم من العلوم الإسلامية[3]، كقولهم الحق ناصب للإمام أم الخلق ، ونصبه واجب أو جائز ، وطريق وجوبه السمع أو العقل أو كلاهما جميعا ، وبعبارة أخرى

(١) الإمامة هي النقطة الحساسة التي ينقسم عندها الأمة إلى أهل السنة والشيعة . وقد جعلها الشيعة من أصول الاعتقاد ، وأولاها متكلموهم عناية بالغة منذ زمن مبكر . أما عند أهل السنة ـ خاصة الأشاعرة ـ فليست من المسائل الأصولية الاعتقادية . ومع هذا فقد اضطروا للتأليف فيها ليشرحوا موقفهم منها تجاه الجموح الشيعي ، كما صرح به الخيالي نفسه في حواشيه النسفية: ٢٠١/١ . انظر لمزيد من الدراسة أصول الدين للبغدادي: ٢٧١-٢٨١ ، الإرشاد: ١٦٣-١٧٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧ ، تبصرة الأدلة: ٨٢٣-٨٤٨ ، غاية المرام: ٣٦٢ وما بعدها ، أبكار الأفكار: ١١٧/٥-٣٠٦ ، الأربعين: ٢٥٥/٢-٢٧٠ ، طوالع الأنوار: ٣٤٧-٣٥٢ ، شرح المقاصد: ٤٦٩/٣-٤٩١ ، شرح العقائد النسفية: ١٩٨/١-٢٠١ ، النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس: ٨١ وما بعدها . وليس صحيحا ما قاله الدكتور حسن الشافعي (هامش غاية المرام: ٣٦٢) من أن الشهرستاني أهمل هذه المسئلة في نهاية الإقدام ؛ بل الواقع أنه قد خصص للمسئلة عشرين صفحة تقريبا في نهاية الإقدام: ٤٧٨-٤٩٧ .

(٢) ز: بحث . (٣) أول ق ٨٦ في ز .

وجوبه بالسمع أو بالعقل أو بهما جميعا ، والإمام لابد[1] أن يكون مسلما مكلفا عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأي ، سميعا بصيرا متكلما ، على التفاصيل المذكورة في مواضعها ، وإنه بعد الرسول أبو بكر بن قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان ابن عفان ثم على بن أبي طالب .

فنقول لا شك أن القضية الأولى من مباحث الذات من علم الكلام ، وأما القضية الثانية فالظاهر أنها أيضا[2] من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على أصل الإمامية ، وأما على ما ذهب إليه الجمهور فهي من مباحث الفروع قطعا ، وأما الثالثة فهي من الأحكام الاعتقادية وإن ذكرت في الفروع فعلى سبيل المبدئية وكذا ما هو بمعناها ، وأما الرابعة وما ذكرت معها فالظاهر أنها[3] من الأحكام العملية التي يقصد بها نفس العمل إن لم يشترط فيها كون موضوعها العمل وإلا فيجب أن يعد من[4] المباحث الكلامية ، وأما الخامسة وما عطف عليها فمن مباحث الكلام قطعا .

* * *

المبحث الثاني

في وجوب نصب الإمام

إذا تمهد هذا فنقول[5] إنما ذكر المحقق تلك القضية في آخر كتابه لتضمنه[6] الإشارة إلى مسألة كلامية وليكون توطئة إلى مسألة أخرى فيما بعدها من الكلام . واعلم أن أهل الملة اختلفوا في نصب الإمام هل هو واجب أم لا ، فإذا كان واجبا فهل يجب على الحق أم على الخلق ووجوبه بالسمع أو بالعقل أو بهما جميعا . فذهب

---

(١) ز: (لان) بدلا من (لا بد) .

(٢) أ: بدون (أيضا) .

(٣) ز: بدون (أنها) .

(٤) ز: (أن من بعد) بدلا من (أن يعد من).

(٥) ز: المنقول .

(٦) أول ق ٧٢ في أ .

الأشاعرة إلى أنه يجب على الخلق سمعا[1]. وقالت الزيدية [2] وأكثر المعتزلة إنه واجب عليهم عقلا ، ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا معا [3] . وقالت الإمامية[4] والإسماعيلية أنه واجب على الله ، ثم اختلفوا فقالت الإمامية [5] إنه إنما يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل[6] ، وقالت الإسماعلية [7] بل ليكون دليلا عليه

---

(١) ز: جميعا .

وإذا كانت الرسالة نفسها غير واجبة عقلا عند الأشعري فالإمامة ـ التي هي فرعها ـ أولى بأن تكون عنده كذلك كما صرح به ابن فورك . انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري: ١٨٨ . ثم هذا هو مذهب الماتريدية أيضا (انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٨٢٣/٢ وعقائد النسفي: ١٩٨/١) ، فلعل نسبته إلى الأشاعرة وحده يدل على أن مراد الخيالي هنا مطلق أهل السنة والجماعة . ومعلوم إطلاق كلمة «الأشاعرة» على أهل السنة جميعا بالمعنى العام الذي يشمل الماتريدية أيضا .

(٢) هم أتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي ﷺ ؛ أقرب فرق الشيعة إلى السنة. يتميزون بالبعد عن التطرف والغلو . قصروا الإمامة على أولاد علي رضي الله عنه ـ من فاطمة ﷺ ـ وقد افترقوا إلى فرق . انظر مقالات الإسلاميين:١٣٦/١-١٦٦ ، الفهرست: ٢٢١ ، الفرق بين الفرق: ٤٣ ، الملل والنحل: ١٥٤/١-١٦٢ ، أبكار الأفكار: ٧٠/٥-٧٢ .

(٣) أ: بدون (معا) . وهم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري . انظر الملل والنحل : ٧٢/١، ٧٣، أبكار الأفكار: ١٢٢/٥ ، شرح المواقف: ٣٧٦/٨ .

(٤) أ: الكرامية .

(٥) هم القائلون بإمامة على بن أبي طالب رضي الله عن نصا ظاهرا وتعيينا صادقا وزعموا أن النبي ﷺ قد عين عليا رضي الله عنه للإمامة في مواضع تعريضا وفي مواضع تصريحا ، وافترقوا إلى فرق كثيرة ذكرها كتاب الفرق بالتفصيل واختلفوا فيما بينهم في عددها وأسمائها. انظر مقالات الإسلاميين: ٨٨/١-١٠٥ ، الملل والنحل: ١٦٢/١ ، الفرق بين الفرق: ٧٢ وما بعدها وأبكار الأفكار مع تعليق الدكتور أحمد محمد المهدي: ٧١/٥ ، ٧٢ . انظر رأيهم في تلخيص المحصل للطوسي: ٢٤١ .

(٦) ز: والتبديل .

(٧) الإسماعيلية فرقة باطنية ، انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق ، ظاهرها التشيع لأهل البيت ، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام.تشعبت فرقها ، وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر . انظر الفهرست: ٢٣٢ ، الملل والنحل: ١٩١/١ وما بعدها ، الفرق بين الفرق [illegible] ، وكتاب فضائح الباطنية للإمام الغزالي ، وتعليق الدكتور أحمد محمد [illegible] أبكار الأفكار: ٦١/٥ .

وعلى صفاته إذ لا يكفي لمعرفته العقل عندهم . وقالت الخوارج [1] لا يجب نصب الإمام بل هو من الأمور الجائزة ، وقيل يجب ذلك عند الأمن من الفتنة[2] وقيل بل بالعكس[3] .

ولنا وجوه . الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية »[4] . فإن قلت : هذا إنما يدل على وجوب المعرفة لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز أن يثبت وجوبه بالعقل[5] . قلت : ثبوت وجوبه بالعقل[6] مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد أبطلناها فيما سبق ، فلابد من وجوبه بالسمع . والثاني : الإجماع المنعقد بعد وفاة النبي[7] ﷺ على امتناع خلو[8] كل عصر من خليفة وإمام ليقوم بأمر الدين القيم .

والثالث : [9] ما أشار إليه المحقق من أن فيه دفعا للضرر المظنون في العباد

---

(١) هذه هي رواية غاية المرام (٣٦٤) وطوالع الأنوار (٣٤٧) والمواقف (٣٧٧/٨). وقد نقل الدكتور ضياء الدين الريس في النظريات السياسية الإسلامية (١٢٣) : إن الخوارج ــ عدا فرقة النجدات ــ يقولون بوجوب الإمامة . واقرأ إلى جانبه ما قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (٤٨١) : « قالت النجدات من الخوارج. . .إن الإمامة غير واجبة في الشرع » وبثله قال البرهان القاني في شرحه على كتابه جوهرة التوحيد مخطوطة الأزهر ورقة: ١٦٧ . وانظر أيضا مقالات الإسلاميين: ٢٠٥/١ ، ١٤٩/٢ ، الملل والنحل: ١٢٤/١ ، وقد تنبه السيد الشريف إلى هذه البلبلة في شرح المواقف: ٣٨٠/٨ .

(٢) هذا منسوب إلى هشام الفوطي ــ وقد ظنه الفناري غوطيا في حاشيته على شرح المواقف (٣٧٧/٨)- وأتباعه . انظر أبكار الأفكار: ٤٦/٥ ، ١٢٢ .

(٣) ينسب هذا إلى أبي بكر الأصم وأتباعه. انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، مسند الشاميين ، عن معاوية بلفظ متقارب : ٩٦/٤ ، رقم (١٦٩٢٢) .

(٥) أ ، ز: بالفعل ، وما أثبته من « ص » .

(٦) أ ، ز: بالفعل ، وما أثبته من « ص » .

(٧) أ: وفاته .

(٨) ز: خلق .

(٩) وليس هذا دليلا عقليا كما رأى أستاذنا الدكتور محمد ربيع جوهري محقق كتاب طوالع الأنوار (٣٤٧) . بل هو تنبيه - وإن ساقه المولى الخيالي مساق الدليل - على أن الصحابة في إجماعهم كانوا مستندين إلى القاعدة الشرعية التي يعبر عنها الأصوليون بأن« ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وإن لم يكن بيان المستند مما يتوقف عليه صحة انعقاد الإجماع . انظر الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧ ، شرح المواقف: ٣٧٧/٨ والآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن الشافعي: ٥٠٢ .

وكل ما هو كذلك فهو واجب ، أما الصغرى فشهد بصحتها ما يشاهد[1] من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة الإسلام فكيف ظنك فيمن أقام جميع مصالح الأنام ، وأما الكبرى فبالإجماع .

وما يقال أن الصغرى من باب الحسن والقبح العقليين وأنتم لا تقولون به ، والكبرى واضحة فلا حاجة إلى التعرض بالإجماع فمندفع [2] بأنها ليست من متنازع الحسن والقبح ، وكون دفع الضرر واجبا بمعنى أنه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى خفاؤه على أحد ، فلابد من التعرض بالإجماع . وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة على و جوبه عقلا وهو أن دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط .

واحتجت الإمامية على وجوب نصبه على الله بأنه لطف لكون العبد معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية وأنه واجب على الله تعالى . والجواب [3] بعد المساعدة على المقدمتين أنه إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر[4] يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي والشهوات وهم لا يقولون به[5].

وقالت الخوارج إن في نصب الإمام إثارة للفتنة لتباين الآراء وتخالف الأهواء ، وكل ما يكون كذلك ينبغي أن يكون ممتنعا ، لكن احتمال الاتفاق على تعينيه أو بيعته[6] باستجماع شرائط الإمامة وتفرده فيها أو ترجحه على الغير من بعض

---

(١) أ ، ز: ما شاهد ، وما أثبته من «ص». أول ق ٨٧ في ز .

(٢) قارنه بقول الغزالي في الاقتصاد (١٩٧) «إلا أن يفسر الواجب . . .» وقول الآمدي في غاية المرام (٣٦٧) «إلا أن يعني بكونه واجبا عقليا أن في فعله فائدة وفي تركه مضرة . . .» . وهذا المعنى للحسن والقبح ليس مما يتنازع فيه الأشاعرة كما مر في مبحث الحسن والقبح .

(٣) قارنه بما في طوالع الأنوار: ٣٤٩ وحاشية الفناري على شرح المواقف: ٣٨٠/٨ .

(٤) أ ، ز: قامر ، وما أثبته من «ص» .

(٥) أ : بدون (به) .

(٦) أ ، ز: أو بعينه ، وما أثبته من «ص» .

الجهات أخرجه من حيز[1] الامتناع إلى الجواز .والجواب أن اعتبار التقديم بالأعلم ثم بالأورع[2] ثم الأسن يدفع الفتنة ، ولوسلم[3] فالفتنة في تعيينه بالنسبة إلى الفتن في عدمه تلحق[4] بالعدم .

وأما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال إنه عند الفتنة يؤيدها لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب ، وأما عند الأمن فيجب لكونه أقرب إلى شعائر الإسلام ، ومنهم من قال إنه حال الأمن وظهور الإنصاف بين الناس لا يحتاج إليه فلا يجب[5] ، وعند الخوف والفتنة يجب ليدرء المفاسد ويدفع المعارك . والجواب بعد تسليم ما ذكروه أنهما تعارضا فتساقطا[6] .

* * *

المبحث الثالث

في شروط الإمام وطرق ثبوته

واعلم أنهم اختلفوا أيضا في شروط الإمامة وطريق ثبوتها . أما الشروط فذهب الجمهور إلى أنه يجب أن يكون مجتهدا[7] في الأصول والفروع[8] ليقوم بأمر الدين

---

(١) ز: خير . (٢) ز: بدون (ثم بالأورع) .

(٣) فيه إشارة إلى المنع القائل بأن الجواب المذكور غير مقنع لأن التنافس إنما يقع بسبب عدم الالتزام بالأولويات المذكورة في هذا الجواب ولاعتماد البعض على استخدام القوة ـ كما حدث في التاريخ كثيرا ـ رغم أن المتنافسين من غير المؤهلين له ، فالجواب الأقوى هنا هو اللجوء إلى القاعدة الأصولية التي تقول بأخذ أخف الضررين درءا للشد .

(٤) أ: يلحق . (٥) أول ق ٧٣ في أ . (٦) أ: تساقطا .

(٧) هذا ما ذهب إليه الآمدي في الأبكار: ١٩١/٥ وتراجع عنه في غاية المرام: ٣٨٣ وقد مال الإمام الغزالي أيضا إلى عدم اشتراط الاجتهاد في الاقتصاد: ٢٠١ .

(٨) أ: بدون (الفروع) .

من إقامة الحجج ودفع الشبه في العقائد[1] وفصل الخصومات في الوقائع ، وأن يكون ذا رأي وبصارة في تدبير الحوادث[2] وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وأن يكون شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الإسلام .ومنهم من اكتفى فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا[3] إذ قلما يجتمع تلك الصفات في شخص واحد ، وجواز الاستعانة بالغير[4] .

وزاد الأشاعرة[5] والجبائيان كونه قرشيا ، ومنعه الخوارج[6] وجماعة من المعتزلة[7] . واحتج الأشاعرة بقوله ﷺ « الأئمة من قريش »[8] . وقد انعقد عليه إجماع الصحابة حيث استدل به أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار حين[9] قالوا « منا أمير ومنكم أمير »[10] . وتمسكت الخوارج بقوله ﷺ « أطيعوا ولو أُمِّرَ عليكم عبدٌ

---

(١) أ ، ز: والعقائد .

(٢) أ: الحدوث .

(٣) أ: (ولا) بدلا من (عادلا) .

(٤) وينتهي هنا الشروط المعتبرة بالإجماع وما يأتي هي الشروط المختلف فيها كما قال صاحب المواقف: ٣٨١/٨ .

(٥) وكذلك الماتريدية . انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٨٢٨/٢ وعقائد النسفي: ١٩٩/١ وانظر رأي الأشعري في مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٩٠ .

(٦) انظر رأي الخوارج في مقالات الإسلاميين: ٢٠٤/١ ، ١٥١/٢ .

(٧) انظر رأيهم في المرجع السابق : ١٥١/٢ والملل والنحل للشهرستاني: ٩١/١ .

(٨) جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، كتاب باقي مسند المكثرين ، عن أنس ابن مالك : ١٢٩/٣ ، ١٨٣ ، ٤٢١/٤رقم (١٢٣٢٩) ، (١٢٩٢٣) ، وأورده الحافظ ابن حجر في فتح الباري شرح صحيح البخاري : ٥٠٣/٦ ، ٣٢/٧ ، ١٥٢/١٢ ، ٧٨/١٣ ، ١١٤/١٣ ، ١١٦/١٣ .

(٩) ز: حين ما .

(١٠) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ « لو كنت..»، عن عائشة: ١٣٤١/٣ ، رقم (٣٤٦٧) ، وفي كتاب الحدود ، باب رجم الحبلى ، عن ابن عباس : ٢٥٠٦/٦ ، رقم (٦٤٤٢)، والنسائي في سننه ، كتاب الإمامة ، باب ذكر الإمامة والجماعة : ٧٤/٢ ، رقم (٧٧٧) .

حبشي أجدع»[1] . ورد بأن ذلك فيمن أمَّره الإمام على قوم جمعا[2] بين الأدلة ؛ إذ هو وارد على سبيل الفرض مبالغةً وكيف لا والاتفاق واقع على أن العبد لا يصلح للإمامة .

وقد اشترط الشيعة كونه هاشميا[3] . قال صاحب المقاصد[4]: ومقصودهم بذلك نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان ، ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة آل عباس وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن دليل . وقالت الإمامية[5] يجب أن يكون عالما بجميع مسائل الدين ؛ أصولها وفروعها بالفعل ، ويجب أيضا أن يكون معصوما لقوله تعالى ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (البقرة:١٢٤) ووافقهم الإسماعيلية في هذا[6] . والجواب بعد تسليم أن المراد بالإمامة المذكورة في الآية الكريمة هو ما ذكرناه أن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما .

وقد اشترطت الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الإمامة . والجواب أن ذلك إنما يشترط للنبوة لا للإمامة كيف ونحن سنبين إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وليسوا بمعصومين ولا عالمين بجميع المسائل الدينية .

وأما طريق ثبوته فالنص من النبي ﷺ أومن الإمام السابق . وذهب الأصحاب إلى أنها تثبت ببيعة[7] أهل الحل والعقد أيضا ، خلافا للشيعة [8] ؛ قالوا الإمامة نيابة

---

(١) أخرجه البخاري بلفظ متقارب «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة» ، كتاب الأحكام من صحيح البخاري ، باب السمع والطاعة ، عن أنس بن مالك: ٢٦١٢/٦ ، رقم (٦٧٢٣)، والترمذي في سننه ، كتاب الجهاد ، باب ما جاء في طاعة الإمام ، عن أم الحصين الأحمصية: رقم (١٧٠٦) .

(٢) أول ق ٨٨ في ز .

(٣) أ : كونها هاشميا ، ز : كونها شميا ، وما أثبته من «ص» .

(٤) انظر شرح المقاصد : ٤٨٢/٣ .

(٥) انظر رأيهم في الملل والنحل للشهرستاني : ١٦٢/١-١٦٥.

(٦) انظر الملل والنحل: ١٩١/١-١٩٨ ، الفهرست لابن النديم : ٢٣٢-٢٣٩ .

(٧) ز: يثبت ببيعة ، أ: يثبت بيعة .

(٨) انظر رأي الشيعة في الملل والنحل: ١٤٦/١ .

عن الله تعالى ورسوله ﷺ فكيف يثبت بقول الغير ، وإلا لكان الإمام خليفة عنهم لا عن الله ورسوله . والجواب أن البيعة ليست مثبتة للإمامة[1] عنهم بل هي علامة دالة[2] على نيابته عن الله ورسوله فلا يلزم ما ذكرتم .

ثم إن حصول الإمامة بالبيعة لا يتوقف على اتفاق جميع أهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد واثنان ، ألا يرى إن الصحابة مع شدة محافظتهم على أمور الشرع اكتفوا في إمامة أبي بكر بعقد عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، وانعقد على[3] ذلك إجماع الأمة إلى يومنا هذا .

وذكر البعض من الأصحاب[4] أنه يشترط ذلك بمشهدية حاضرة لئلايؤدي إلى المخاصمة بالعقد سرا[5] . ثم إذا اتفق تعدد العقد في بلد أو بلاد فالأول أولى فيجب إمضاؤه ، ولو أصر الآخر يقاتل حتى يفي إلى أمر الله . فإن كانا[6] في آن واحد أو لم يعلم أيهما أقدم يجب استئناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد[7] . ولا يجوز عقد الإمامة لشخصين في جانب مضائق الأقطار لأدائه إلى وقوع[8] الفتنة واختلال[9] النظام . وأما إذا كان متسعا فقد اختلف .

* * *

---

(١) أ: لإمامة .

(٢) ز: بدون (دالة) .

(٣) أ ، ز: إلى ، وما أثبته من «ص» .

(٤) لعله يقصد الباقلاني في التمهيد: ١٧٩ ، والجويني في الإرشاد: ٢٣٩ .

(٥) أ ، ز: شرا ، وما أثبته من «ص» .

(٦) أ: كان .

(٧) انظر تبصرة الأدلة: ٨٢٦ .

(٨) أول ق ٧٤ في أ .

(٩) ز: واختلاف .

الفصل الثاني

في ترتيب الخلفاء الراشدين

المبحث الأول

في خلافة سيدنا أبي بكر رضي الله عنه

قال : إِمَامُنَا بِإِشَارَاتِ الرَّسُولِ أَبُو بَكْرٍ كَمَا أَجْمَعَ القَاصِي مَعَ الدَّانِي

أقول[1]: اختلفوا في تنصيص النبي ﷺ على إمام بعده . فذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والخوارج إلى نفيه[2] وذهب آخرون إلى ثبوته ، ثم اختلفوا فمال[3] الحسن البصري [4] إلى أنه ﷺ قد نص على أبي بكر نصا خفيا وهو تقديمه في الصلاة ، وقال بعض أصحاب الحديث[5] أنه ﷺ نص عليه نصا جليا وهو قوله « ائتوني

---

(١) لمزيد من الدراسة انظر مقالات الإسلاميين: ١٤٤/٢ ، أصول الدين: ٢٨١-٢٨٤ ، الأربعين: ٢٧٠/٢-٣٠٠ ، طوالع الأنوار: ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، شرح المقاصد: ٤٩١/٣-٥١٤ .

(٢) وكان الأشعري «ينكر قول من قال إن إمامته كانت بنص من رسول الله ﷺ». انظر مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك: ١٩٢ .

(٣) ز: فقال .

(٤) هو: الحسن بن يسار البصري ، أبو سعيد التابعي المشهور ، إمام أهل البصرة ، حبر الأمة في زمنه ، وهوأحد الفقهاء العلماء الفصحاء الشجعان النساك ، ولد بالمدينة المنورة عام ٢١ هـ ، وشب في كنف الإمام علي بن أبي طالب ، ثم سكن البصرة وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة ؛ فيأمرهم وينهاهم.توفي سنة ١١٠ ، وله كتاب فضل مكة . انظر حلية الأولياء: ١٣١/٢ ، طبقات الصوفية للإمام المناوي: ٢٥٤/١-٢٦١ ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣١٦/١-٣١٨ والأعلام: ٢٢٦/٢ .

(٥) وبعض أصحاب الأشعري أيضا كما في أبكار الأفكار: ١٤٠/٥ .

بدواة وقرطاس لأكتبن[1] لأبي بكر كتابا لا يختلف فيه[2] اثنان» ثم قال «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»[3] .

وذهبت الشيعة إلى أنه[4] قد نص على علي بن أبي طالب ، أما النص الخفي فبالاتفاق . وأما النص الجلي فعند الإمامية . وهو قوله ﷺ مشيرا إليه وآخذا بيده «هذا خليفتي فيكم من بعدي»[5] .

وأنكره أهل الحق إذ لو كان في حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم واللازم منتف وإلا لم يتوقفوا عن الانقياد والعمل بموجبه ، ولم يقع بينهم تردد في سقيفة بني ساعدة . وفيه أنه يجوز أن يكون ترددهم بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على انتفاء النص في حقه . نعم[6] يدل ذلك على انتفاء نص يثبت خلافة علي وينفي الخلافة عن غيره بعيد وفاته . وبهذا ظهر أيضا ضعف الاستدلال عليه بقول العباس لعلي «امدد يدك أبايعك[7] حتى يقول[8] الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف عليك[9] اثنان»[10] .

والأظهر أن يقال أن ما ذكرتم إنما يدل على حقية خلافة علي بعد الرسول ونحن لا ننكرها بل ندعى أيضا حقية خلافة أبي بكر كما يشير إليها الآيات

---

(١) أول ق ٨٩ في ز .　　(٢) ز: في .

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل أبي بكر ، عن عائشة ، بلفظ متقارب من هذه الرواية: ١٨٥٧/٤ ، رقم (٢٣٨٧) ، وأحمد في مسنده ، باقي مسند الأنصار ، عن عائشة: ١٤٤/٦ ، رقم (٢٥١٥٦) .

(٤) أ: بدون (أنه) .

(٥) جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، في مسند بني هاشم: ٣٣٠/١ ، رقم (٣٠٦٢) .

(٦) ز: زيادة (نعم) .　　(٧) ز: بدون (أبايعك) .

(٨) ز: تقول .　　(٩) ز: عليه .

(١٠) ورد في أنساب الأشراف: ٥٨٣/٢ ، ٥٨٦ «لما قبض رسول الله ﷺ قال العباس لعلي: اخرج حتى أبايعك على أعين الناس ؛ فلا يختلف عليك اثنان، فأبى وقال: أو منهم من ينكر حقنا ، ويستبد علينا».

والأحاديث ، منها قوله تعالى ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (النور:٥٥) فإن فيه وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين وهم الصحابة ، ولم يثبت لغير الأئمة الأربعة فثبت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى أيضا . ومنها ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ (الفتح:١٦) ، والمراد بالداعي أبو بكر[١] عند الأكثرين والقوم قوم مسيلمة الكذاب وقيل فارس فالداعي عمر في خلافته . ومنها قوله ﷺ «اقتدوا بالذَيْنِ بعدي أبي بكر وعمر»[٢] .

وقوله عليه السلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا[٣] عضوضا»[٤] أي ينال الرعية منهم ظلم كأنهم يعضون عضا . وكانت خلافة أبي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشر وخلافة على ست سنين . ومنها ما تقدم فإن فيها إشارة بل تصريحا[٥] بحقية خلافته كما ادعاه أصحاب الحديث . والعمدة في إثبات خلافته إجماع الصحابة ومن بعدهم إلى يومنا هذا كما صرح المحقق بقوله «كما أجمع القاصي مع الداني» فالمراد بالداني هو الصحابة وبالقاصي من بعدهم من القرون ، ويحتمل أن يريد بالداني من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالقاصي الذين كانوا خارجين عنها .

* * *

---

(١) ز: بدون (أبو بكر) .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، عن حذيفة ، وابن مسعود: ٦٠٩/٥ ، ٦١٠ ،٦٦٨ ، ٦٧٢ ، رقم (٣٦٦٢) ، (٣٦٦٣) ، (٣٧٩٩) ، (٣٨٠٥)، وأحمد في مسنده ، عن حذيفة: ٣٨٢/٥، رقم (٢٣٢٩٣).

(٣) ز: ملوكا .

(٤) أخرجه الترمذي (٢٢٢٦) عن سفينة ، وقال: حسن ، وأبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في الخلفاء: ٢١١/٤ ، رقم (٤٦٤٦)، والطبراني في المعجم الكبير: ٨٣/٧ ،٨٤ ، رقم (٦٤٤٤) ، ولمزيد من البحث انظر دلائل النبوة للبيهقي: ٣٤١/٦ ، ٣٤٢ باب في أخباره ﷺ عن مدة الخلافة بعده ، ثم تكون ملكا عضوضا ، فكان كما أخبره .

(٥) أ: تصريح .

المبحث الثاني

في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه

قال: وَبَعْدُ نَصَّ أَبُــو بَكْــرٍ لِفَــارُوقِ وَبَعْدَهُ صَــارَ شُــورَى بَــيْنَ أَرْكَــانِ

أقول: قد علم مما نقله فيما سبق حقية خلافة عمر وعثمان وعلى إلا أن العمدة في إمامة عمر نص أبي بكر باستخلافه فإنه دعى في مرضه الذي[1] توفى فيه[2] عثمان ابن عفان وأمره أن اكتب «هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت[3] عمر ابن الخطاب فإن أحسن السيرة فذلك ظني به والخير الذي أردته وإلا فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»[4] . وأما العمدة في إمامة عثمان وعلي فهي البيعة كما صرح به المصنف فيما بعد . وأراد بالأركان عثمان وعليا وعبد[5] الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص ، وذلك أن عمر رضي الله عنه لما استشهد ترك الخلافة شورى[6] فيما بينهم وهم فوضوا الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وأقاموا معه الجمع والأعياد . وهذا معنى قوله :

فَسَلَّمَتْ خَمْسَــةٌ مِــنْهُمْ لِسَادِسِــهِمْ فَبَــايَعُوهُ بِطَــوْعٍ بَــيْنَ الْأَعْيَــانِ[7]

قال: وَذَاكَ عُثْمَانُ ثُمَّ الْقَــوْمُ جِلَّــتُهُمْ قَــدْ بَــايَعُوا لِعَلِــيٍّ عَقْــدَ رِضْــوَانِ

---

(١) أ: الذين . (٢) أ: منه . (٣) أول ق ٧٥ في أ .

(٤) قارن بما ورد في تاريخ الخلفاء للإمام السيوطي : ٦٢ وما بعدها .

(٥) أول ق ٩٠ في ز . (٦) ز: سورى . (٧) ز: أعيان .

أقول : يعني لما استشهد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وترك الأمر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والأنصار والتمسوا منه قبول الخلافة ، فبايعوه بأجمعهم لأنه كان أحقهم وأولاهم بالخلافة .

قال: لاَ نَصَّ فِيهِ جَلِياً بَلْ قَدِ اجْتَهَـدُوا   لَكِـنْ مُعَاوِيَـةُ الْمُخْطِـئ كَمَـرْوَانِ

أقول : يريد أنه لم يوجد نص صريح يدل بالضرورة على خلافة علي رضي الله عنه كما ادعاه الشيعة بل إنما يثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم على أنه أولى وأفضل من أهل عصره فلهذا خالفهم معاوية رضى الله تعالى عنه وأدى رأيه إلى خلافته لكنه أخطأ[1] فتدبر .

قال: وَاذْكُرْ صِحَابَ[2] رَسُولِ اللهِ   بالبِرِّ وَالْخَيْرِ وَاهْجُـرْ طَعْـنَ مِطْعَـانِ

أقول: لقوله ﷺ « لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» وقوله عليه السلام « أكرموا أصحابي فإنهم خياركم» وقوله « الله الله في أصحابي لا تتخذوهم[3] عرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله[4] يوشك أن يؤاخذ» ، وكالأحاديث الصحيحة المنقولة في مناقبهم كما ذكر في الصحيحين وغيرهما .

وأما ما وقع فيما بينهم من المحاربات والمنازعات فينبغي أن يحمل على محملات صحيحة ولا يطعن بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف أن يقع في الكفر ويعد من أهل الأهواء والابتداع فإن كلهم بذلوا للدين مهجتهم[5] وأرواحهم وللشريعة كانوا خير أنصار . اللهم اجعلنا من الذين سلكوا طريقتهم واتبعوا سيرتهم ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا إنك أنت الوهاب .

---

(١) ز:خطأ .

(٢) أ: أصحاب .

(٣) أ: لا يتخذوهم .

(٤) أ: بدون (ومن آذى الله) .

(٥) أ: محبتهم .

الخاتمة

وبعد هذا التجوال الممتع والتعايش المبارك مع هذه الشخصية الجليلة ، العالم الوقور ، المحقق الفخور ، مفخرة علماء الروم المولى شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي رحمه الله رحمة واسعة في كتابه شرح القصيدة النونية للمولى خضر بيك نجد أنفسنا بصدد إنهاء هذا البحث الكلامي والخضم الفكري ، فإذا بنا نستقبل الخاتمة مودعين بذلك متعة هذا البحث وروعة تلك الأفكار. ولا أعتقـد أن إعـادة ما سبق أو تكرير بعضه يعد ميزة في خاتمة البحث العلمي؛ لذا سأدع الصراع الفكري كله جانبا ، وأنهي الخلافات المذهبية جانبا وأكتفي بإيراد خلاصة ما خلصت إليه من نتائج هذا البحث ، ومن حصيلة جهدي من علوم الخيالي الغزيرة مع تقييـد ما أراه مهما من التوصيات .

لاخلاف في أن الخيالي من أبرز الشخصيات الإسلامية في ميدان العلوم العقلية والنقلية ، وهذا واضح من طول تتبعنا لهذا الكتاب بصورة جيدة . وإسهاماته في علم الكلام السني خاصة تعد تطورا هاما في منعطف الفكر الإسلامي عامة والكلام الماتريدي خاصة . قد استقى الخيالي من أفكار السابقين عليه مضفيا عليها بهاء وإشراقا ووضوحا كما أنه أبدى مخالفات لها بين الحين والحين .

وهو وإن تأثر ففي كل تأثره دلالة على النضج والوعي ، وفي كل تأثره نجد له تجديدا أو إضافة ، أو إزالة لبس أو توضيح غامض . ولم يخل كتابه من ابتكارات نادرة يستبد بها كذلك ، الأمر الذي يدل على أن له فهمه الخاص به وشخصيته المستقلة .

ولا يخفى في طيات هذا البحث أن الخيالي قد تناول الموضوعات الكلامية بشتى فروعها المتعددة ، فتعددت آراءه ووجهات نظره ، فتارة يتمسك بماتريديته الخالصة وتارة نجده أشعريا بحة كما نجده في أحيان كثيرة يجمع بين أمرين ويوفق بين الطريقين .

وبالنسبة للفلسفة المشائية فقد رفض كثيرا من آراءها البعيدة عن روح الدين الإسلامي مثل القول بقدم العالم وغيره ، ولكنه حاول الدفاع عن الفلاسفة في قضية

هاجمهم الجمهور بسببها؛ وهو قضية علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات المتغيرة ، مقتديا في ذلك ببعض المفكرين الكلاميين .

ثم إنه سجل آراءه كلها مدركا وواعيا لما يقول ومحاولا لتقريبها إلى أذهان القارئ المتفتح . ويبدو الخيالي في شرح النونية أكثر بساطة ــ أو بالأحرى أقل تعقيدا ـ من حاشيته على النسفية التي أحب أن أصفها بأنها لغز المتكلمين ومفخرتهم ؛ فشتان بين أسلوبه في شرح النونية والحواشي النسفية . ويبدو كذلك أكثر تفصيلا من تلك الحاشية .

ونجده كذلك متعززا بآراءه العلمية وواثقا بتحقيقاته الدقيقة ، إلا أن ذلك لم يدع الخيالي إلى حد الإعجاب والغرور ، أو إلى تحقير الآخرين والاستهزاء بهم ؛ بل كان من العلماء الذين توجوا علمهم بالعمل وعمروا حياتهم بالتقوى والورع. لم يشتم ولم يسب ولم يغضب مقتديا في ذلك كله بإمام الأئمة قدوة الأفاضل سيد المرسلين محمد ﷺ الذي كان لايغضب إلا إذا انتهكت حرمات الله سبحانه وتعالى .

بل كان الخيالي ممن تغلبوا على الشهوات الحسية ولم يسمحوا لها أن تتغلب عليهم ، وابتعدوا عن الانغماس في الملذات الخسيسة وارتفعوا عن سفاسف هذه الحياة الفانية. ولذا ــ ولله الفضل ــ وجدناه لايأكل في اليوم إلا مرة حتى أصبح أنحف الناس وضرب به المثل ، ولم نجد أيضا أنه قد تزوج امرأة ، الأمر يذكرنا سيرة بعض أسلافنا مثل الإمام ولي الله بلا نزاع ــ على ما وصف ابن حجر في مقدمة تحفة المحتاج ــ الشيخ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي الأشعري .

فكما يظهر من كتابه ــ في أماكن متعددة ــ روح التصوف كان في حياته صوفيا حقا ، وليس مدعيا للتصوف كما نجد ذلك عند أناس؛ بل حارب التظاهر به واستخدامه في أغراض دنيئة مثل القول بسقوط التكاليف . فكان من الأولياء الأبرار والسادات الأطهار ، ولا نجد له مثيلا في التاريخ إلا نادرا ــ أو أندر .

أنجز كل هذه المفاخر العلمية والمهام الجزيلة في عمر قصير ، وكأني بالخيالي ــ تغمده الله بلطفه وكرمه ــ قد أدرك قرب الأجل وانقطاع الأمل ونظر إلى الموت كأنه على عتبة بابه أو هو أقرب إليه من شراك نعله . وقد حدث ما كان

يتوقعه ووافته المنية وهو في الثالثة والثلاثين من عمره ، ومضى إلى ربه وهو راض عنه ، فرضي الله عنه ورضي عنا جميعا والمسلمين .

وأرى من اللازم على الأمة الإسلامية أن تحيى فكر الخيالي وتراثه ، وإبراز ما هو غير متوفر من أعماله في أيدينا الآن ، حتى نجدد العقل الديني بمعرفة تراث هؤلاء الأفذاذ ، وكفانا انسياقا وتبعية ، فلن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وبذلك فقط نصبح قادرين على إحاطة ما أنجزته العقول الإسلامية عبر القرون في ميادين العلم والفكر ، وبه أيضا يتكشف لنا امتداد تلك الأفكار عبر الزمن وتناقلها عبر الأجيال .

وأخيرا ـ ولله الحمد والمنة ـ أتضرع إلى المولى جل وعلا أن يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه ويجعله سببا للهداية والرشد وجالبا للخير والبر ببركة المصطفى وآله والقائمين بدينه وبحرمة هذا العالم العامل البطل المجاهد المولى الخيالي رحمه الله .

ويطيب لي أن أذكر في نهاية هذه الرسالة ما قاله العماد الإصفهاني: « إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه إلا قال في غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر ، وهودليل على استيلاء النقص على جملة البشر ».

ثم لا يخلو جواد من كبوة ولا سيف من نبوة ، ولا عمل من الهـنات ، فهـذا لا مناص منه للبشرية . فما كان في هذا العمل من خير وصواب فمن توفيق الله سبحانه وتعالى وحده وما كان من خطإ أو نسيان فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه براء ، وحسبي أني حاولت . وأستغفر الله العظيم لي وللمسلمين وخاصة لمن كرَّمني بالإشراف على هذه الرسالة ولمن شرفني بمناقشتها ولكل تلك الأيادي البيضاء النقية السخية التي تكرمت علي بالعون والمدد ماديا أو معنويا ولكل من له حق علي ـ من قريب أو بعيد ـ في إنجاز هذا العمل آمين .

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- الجامع الصحيح للإمام الحجة محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، تحقيق مصطفى ديب البغا ، طبعة دار ابن كثير ، بيروت - لبنـان ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٨م .

٣- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج أبوالحسين القشيري النيسابوري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان.

٤- سنن أبي داود ، للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة دار الفكر ، بيروت - لبنان .

٥- سنن الترمذي للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي ، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

٦- سنن النسائي ، للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، طبعة مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٦ م

٧- الموطأ للإمام مالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .

٨- سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار الفكر ، بيروت - لبنان .

٩- سنن الدارمي للإمام عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي ، تحقيق فواز أحمد وخالد السبع ، طبعة دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٧ م .

١٠- إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام دكتور محمد عزيز نظمي سالم ، نشرة مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، سنة ١٩٨٣م .

١١- إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية طبعة القاهرة ١٩٤٦ د/ محمد عبد الهادي أبو ريده .

١٢- أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين ، تحقيق دكتور أحمد محمد المهدي ، طبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، سنة ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م .

١٣- ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

١٤- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للعلامة السيد محمد بن محمد المرتضى الزبيدي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، بدون تاريخ .

١٥- الأتراك العثمانيون وحضارتهم لبروكلمان تعريب د/ نبية أمين فارس ومنير البعلبكي ط دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٩

١٦- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الثالثة مكتبة دار التراث القاهرة .

١٧- الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، سنة ١٤٠٦ هـ .

١٨- إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية للمستشرق برنارد لويس ، ترجمة الدكتور سيد رضوان على ، طبعة الدار السعودية ، جدة ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م .

١٩- الاستيعاب ، لابن عبد البر .

٢٠- أسد الغابة ، لابن الأثير .

٢١- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية دكتور يحيى هاشم حسن فرغل ، طبعة دار الفكر العربي ، بدون تاريخ .

٢٢- إشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي ، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م .

٢٣- الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

٢٤- الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني ، تحقيق على محمد البجاوي، طبعة دار الجيل ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٢ م .

٢٥- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للإمام فخر الدين الرازي ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٣٨ م .
٢٦- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية مصطفى صادق الرافعي الطبعة الثامنة ١٩٦٥م ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
٢٧- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، لخير الدين الزركلي ، طبعة دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٩٢ م .
٢٨- الاقتراح في أصول النحو وجدله للإمام السيوطي ، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، حكومة دبي ـ الإمارات العربية المتحدة ، سنة ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م .
٢٩- الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الاسلام الغزالي تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا طبعة مكتبة الجندي القاهرة ١٩٧٢ م .
٣٠- الآمدي وآراءه الكلامية للدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي ، طبعة دار السلام ، القاهرة ، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .
٣١- الإنصاف للباقلاني تحقيق العلامة الكوثري نشرة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٣م.
٣٢- إيثار الحق على الخلق ، محمد بن مرتضى الشهير بابن الوزير اليماني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .
٣٣- بحر الكلام لأبي المعين النسفي الماتريدي ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٢٣ .
٣٤- البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م .
٣٥- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي محمد بن علي الشوكاني ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، سنة ١٣٤٨ هـ .
٣٦- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ، تحقيق د . عبد العظيم الديب ، طبعة دار الوفاء ، المنصورة – مصر ، سنة ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م .
٣٧- البلاد العربية والدولة العثمانية ساطع الحصري طبعة بيروت ـ لبنان ، سنة١٩٦٥.

٣٨- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات للقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، بيروت ، سنة ١٩٥٠م .

٣٩- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لصديق بن حسن القنوجي ، طبعة دار اقرأ ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م .

٤٠- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ، الإشراف على الترجمة أ .د . محمود فهمي حجازي ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٣م .

٤١- تاريخ بغداد للإمام أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغـدادي ، تحقيـق مصطفـى عبـد القادر عطا ، طبعة دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٧ م .

٤٢- تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة١٣١١ هـ .

٤٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام المستشرق ت .ج . دي بور ، ترجمـة دكتـور محمـد عبـد الهادي أبو ريدة ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، سنة ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م .

٤٤- تأويلات أهل السنة للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ٢٠٠٤م .

٤٥- تبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبو المعين ميمون بن محمد النسفي ، تحقيق كلود سلامة نشرة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ، دمشق - سوريا ، سنة ١٩٩٣ .

٤٦- التبصير في الدين أبو المظفر الإسفرايني تحقيق الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى بدون تاريخ .

٤٧- تبيين كذب المفتري للحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر ، تحقيق العلامة الكوثري ، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى .

٤٨- تجريد العقائد للنصير الطوسي ، تحقيق دكتور عباس حسن محمد سليمان ، طبعة دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة ١٩٩٦م .

٤٩- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي لمحمد بن عبد الرحيم المباركفوري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ لبنان .

٥٠- تذكرة الحفاظ ، للحافظ الذهبي .

٥١- التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ، دكتورة منى أحمد أبو زيد ، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤ هـ/١٩٩٤م .

٥٢- التعرف لمذهب أهل التصوف ابو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي المتوفى ٣٨٠هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٣م / ١٤١٣هـ

٥٣- تعليقات على شرح العقائد العضدية للسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، تقديم سيد هادي خسرو شاهي ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، سنة٢٠٠٢م .

٥٤- تفسير الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المسمى بجامع البيان عن تأويل آي القرآن ، طبعة دار السلام ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٥م .

٥٥- التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي المسمى بمفاتيح الغيب ، طبعة المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٣م .

٥٦- التفسير الوسيط للقرآن الكريم دكتور محمد سيد طنطاوي ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

٥٧- تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٢هـ

٥٨- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ، طبعة دار الفكر ، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٨٤م.

٥٩- تهافت التهافت لابن رشد ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، بدون تاريخ .

٦٠- تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، بدون تاريخ .

٦١- ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق دكتور محمود حمدي زقزوق ، طبعة مكتبة الأزهر سنة ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م .

٦٢- جامع التقارير على شرح العقائد النسفية ، طبعة فرج الله زكي الكردي ، القاهرة ، سنة ١٣٢٩ هـ .

٦٣- الجويني إمام الحرمين دكتورة فوقية حسين محمود طبعة المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥م .

٦٤- حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة لزين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي المتوفى عام ٨٧٩هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م.

٦٥- حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد ، تحقيق دكتور علي جمعة محمد الشافعي ، طبعة دار السلام ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢ هـ/٢٠٠٢م .

٦٦- حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة١٣٢٩ هـ .

٦٧- حاشية الفناري على شرح المواقف ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٩٩٨م .

٦٨- حاشية المولى أحمد بن موسى الخيالي على شرح العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

٦٩- حاشية شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧٠- حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح الدواني على العضدية ، طبعة المطبعة العثمانية ، سنة ١٣١٦ هـ .

٧١- حاشية عصام الدين الإسفرائني على شرح السعد على العقائد النسفية طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧٢- حاشية محمد عبده على شرح الدواني على العضدية مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٢م .

٧٣- حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين للقاضي يوسف ابن إسماعيل النبهاني .

٧٤- حسان بن ثابت شاعر الرسول للدكتور سيد حنفي حسنين ، سلسلة أعلام العرب، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، سنة ١٩٦٣ م .

٧٥- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى .

٧٦- حلية الأولياء لأبي نعيم الإصفهاني ، طبعة دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م .

٧٧- الخضر بين الواقع والتهويل لمحمد خير رمضان يوسف ، طبعة دار المصحف ، دمشق ـ سوريا ، سنة ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م .

٧٨- خير القلائد شرح جواهر العقائد للشيخ عثمان الكليسي العرياني ، طبعة معارف نظارت تركيا ، سنة ١٢٩٨هـ .

٧٩- دراسات في التاريخ العثماني دكتور سيد محمد السيد ، طبعة دار الصحوة للنشر، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م .

٨٠- دفع شبه من شبه وتمرد للإمام تقي الدين أبو بكر بن محمد الحصني ، طبعة الحلبي ، القاهرة ، سنة١٣٥٠هـ .

٨١- دلائل النبوة للإمام البيهقي .

٨٢- دلالة الحائرين ، لموسى بن ميمون الإسرائيلي ، تحقيق حسين آتاي ، أنقرة ـ تركيا ، سنة ١٩٧٤ م .

٨٣- الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، لأكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، إستانبول ـ تركيا ، سنة ١٩٩٩م .

٨٤- الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط ، دكتور علي محمد الصلابي ، طبعة مكتبة الإيمان ، المنصورة ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .

٨٥- الذكرى الألفية لإمام الحرمين (مجموعة مقالات لبعض الباحثين) طبعة كلية الشريعة ـ جامعة قطر ، سنة ١٩.٩٩ م .

٨٦- رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا تحقيق د/ سليمان دنيا دار الفكر العربي

٨٧- الرسالة القشيرية للإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة بدون تاريخ .

٨٨- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية للعلامة الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة المتوفى بعد سنة ١١٧٢ هـ ، طبعة دار ابن حزم بيروت سنة ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣م .

٨٩- سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي .

٩٠- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ .

٩١- شرح أسماء الله الحسنى المسمى بلوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للإمام فخر الدين الرازي ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، سنة ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م .

٩٢- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، طبعة مكتبة وهبة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥م .

٩٣- شرح التلويح على التوضيح للمولى سعد الدين التفتازاني ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م .

٩٤- شرح التوضيح على التنقيح للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م .

٩٥- شرح السنوسي الكبرى للإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، سنة ١٣٥٤ هـ/١٩٣٦م .

٩٦- شرح الشيخ داود بن محمد القرصي للقصيدة النونية لخضر بك ، طبعة القاهرة ، سنة ١٢٩٧ هـ .

٩٧- شرح العقائد النسفية للمولى سعد الدين التفتازاني طبعة فرج الله زكي الكردي بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

٩٨- شرح الفقه الأكبر لملا علي بن سلطان محمد القاري الحنفي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٥ هـ/١٩٥٥م .

٩٩- شرح المقاصد للمولى سعد الدين التفتازاني ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان، سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م .

١٠٠- شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٩٩٨م .

١٠١- شرح صحيح مسلم للإمام يحيى بن شرف النووي ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت — لبنان ، سنة ١٣٩٢هـ .

١٠٢- شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي للقاضي عضد الدين الإيجي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ٢٠٠٤م .

١٠٣- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية للعلامة طاش كبرى زاده ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، بدون تاريخ .

١٠٤- الصحاح للجوهري ، تحقيق أحمد العطار ، القاهرة ، سنة ١٣٧٧م .

١٠٥- الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي .

١٠٦- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للعلامة شمس الدين السخاوي ، طبعة مكتبة القدسي ، القاهرة ، سنة ١٣٥٤ هـ .

١٠٧- طبقات ابن سعد .

١٠٨- طبقات الشافعية الكبرى للإمام تاج الدين السبكي تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي طبعة عيسى البابي الجلي بالقاهرة بدون تاريخ .

١٠٩- طبقات الصوفية المسمى بالكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للإمام زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي ، تحقيق محمد أديب الجادر ، طبعة دار صادر ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٩٩٩ م .

١١٠- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي ، تحقيق دكتور محمد ربيع محمد جوهري ، دار الاعتصام ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .

١١١- عجائب الآثار في التراجم والأخيار للجبرتي طبعة بولاق ١٢٩٦

١١٢- عصمة الأنبياء والرد على الشبه الموجهة إليهم دكتور محمد أبو النور الحديدي، مطبعة الأمانة ، القاهرة ، سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

١١٣- العقيدة النظامية إمام الحرمين ، تحقيق العلامة الكوثري ، نشرة المكتبة الأزهرية للتراث سنة ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م .

١١٤- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية دكتور علي جمعة ، نشرة دار الرسالة ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٢م .

١١٥- عمل اليوم والليلة ، للإمام النسائي ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ لبنـان ، سنة ١٤٠٦ هـ .
١١٦- عوارف المعارف للسهروردي نشرة مكتبة القاهرة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣ م
١١٧- عون المعبود شرح سنن أبي داود ، لمحد شمس الحق العظيم آبادي .
١١٨- غاية المرام في علم الكلام للإمـام سيف الـدين الآمـدي ، تحقيـق دكتـور حسـن محمـود عبـد اللطيـف الشـافعي ، طبعـة المجلـس الأعلـى للشـؤون الإسـلامية ، القاهرة ، سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م .
١١٩- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقـلاني ، تحقيـق محمـد فـؤاد عبـد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩م .
١٢٠- الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ .
١٢١- فخر الـدين الـرازي للـدكتور فـتح الله خليـف ، طبعـة دار المعـارف ، القاهـــرة ، ســنة ١٩٦٩م .
١٢٢- فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان، طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ .
١٢٣- الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار التراث ، القاهرة ، بدون تاريخ .
١٢٤- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية للأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ، ترجمة الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٣م .
١٢٥- فلسفة المتكلمين لهاري أوسترين ولفسن المستشرق الأمريكي ، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني ، طبعة المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ٢٠٠٥م .
١٢٦- فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنوية في مكتبة الغازي خسرو بيك في سرايفو ، طبعة لندن / سرايفو ، سنة ٢٠٠١م .

١٢٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي ، طبعة مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٤ هـ .

١٢٨- فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح للعلامة أبو عبد الله محمد ابن الطيب الفاسي ، تحقيق دكتور محمود يوسف فجال ، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، حكومة دبي ـ الإمارات العربية المتحدة ، سنة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م .

١٢٩- القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه ، لمونتجمري وات ، ترجمة ودراسة دكتور عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، سنة ١٩٩٨م .

١٣٠- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، طبعة المكتبة الكاثوليكية ، بيروت – لبنان ، سنة ١٩٥٧م .

١٣١- كتاب التوحيد للإمام أبو منصور الماتريدي تحقيق الدكتور فتح الله خليف طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية دون تاريخ .

١٣٢- كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، طبعة مؤسسة الريان ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م .

١٣٣- كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤٠٥ هـ .

١٣٤- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للعلامة مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة ، نشر مكتبة المثنى ببغداد ، بدون تاريخ .

١٣٥- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين الجويني ، تحقيق د . فوقية حسين محمود، طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، سنة١٩٨٧م .

١٣٦- مباحث العلة والمعلول د / أحمد محمد الطيب الطبعة الأولى دار الطباعة المحمدية ١٩٨٧م .

١٣٧- المباحث المشرقية طبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد سنة ١٣٤٣هـ .

١٣٨- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للإمام سيف الدين الآمدي ، تحقيق دكتور حسن محمود الشافعي ، طبعة مكتبة وهبة ، القاهرة ، سنة ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م .

١٣٩- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري للإمام محمد بن الحسن بن فورك ، تحقيق دكتور أحمد عبد الرحيم السايح ، نشرة مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م .

١٤٠- مجمع الزوائد للإمام على بن أبو بكر الهيثمي ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤٠٧ هـ .

١٤١- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي تصحيح وتقديم هنري كربين طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة .

١٤٢- محاضرات في النصرانية الشيخ أبو زهرة طبعة دار الفكر العربي ، القاهرة .

١٤٣- مختصر ابن الحاجب (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل) طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ٢٠٠٤م .

١٤٤- المزهر للإمام السيوطي ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وزميله ، طبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

١٤٥- المسامرة شرح المسايرة للإمام كمال الدين بن أبي شريف الشافعي المتوفى عام ٩٠٥ طبعة دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٤٦- المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة للإمام كمال الدين بن الهمام الحنفي المتوفى عام ٨٦١هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م .

١٤٧- المستند المعتمد بناء نجاة الأبد شرح المعتقد المنتقد لإمام أهل السنة والجماعة العلامة أحمد رضا القادري الحنفي الماتريدي الهندي (١٢٧٢هـ/١٨٥٦م . ـ ١٣٤٠هـ/١٩٢١م .) ، طبعة رضا أكادمي ، ممباي-الهند ، سنة ١٩٩٩م .

١٤٨- مشاهيرعلماء الأمصار لابن حبان البستي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٥٩ م .

١٤٩- المطالب العالية من العلم الإلهي للامام الرازي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ .

١٥٠- مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس للعلامة الشيخ عبد الرحمن الجبرتي بالاشتراك مع صديقه الشيخ حسن العطار ، تحقيق أحمد عبده على ، طبعة مكتبة الآداب ، القاهرة ، سنة ١٩٩٨ م .

١٥١- المعتقد المنتقد للعلامة فضل الرسول القادري البركاتي البدايوني الهندي الحنفي الماتريدي (١٢١٣هـ - ١٢٨٩هـ) ، طبعة رضا أكادمي ، ممباي ـ الهند ، سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م .

١٥٢- المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم للدكتور سعد الدين السيد صالح ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٣م .

١٥٣- معجم الأدباء لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي ، دار الكتب العلمية ، بيروت — لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١١ هـ/١٩٩١ م .

١٥٤- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م .

١٥٥- معجم المطبوعات العربية ليوسف إليان سركيس ، طبعة القاهرة ١٩٢٨م .

١٥٦- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي ، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

١٥٧- مفتاح السعادة لابن القيم .

١٥٨- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور ، طبعة دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٥٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبو الحسن الأشعري ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة المكتبة العصرية ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤١١هـ/١٩٩٠م .

١٦٠- مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الطبعة الثالثة ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

١٦١- مقدمة العلامة الكوثري لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ، طبعة السيد عزت العطار الحسيني ، سنة ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨م .

١٦٢- مقدمة كتاب مناهج الأدلة دكتور محمود قاسم ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥م .

١٦٣- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ماوراء النهر ، تحقيق دكتور فتح الله خليف ، طبعة دار المشرق ، بيروت — لبنان ، سنة ١٩٦٦م .

١٦٤- مناقب الشافعي للإمام أبو بكر البيهقي ، تحقيق أحمد صقر ، طبعة مكتبة التراث ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠م .

١٦٥- المنقذ من الضلال للإمام الغزالي ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، طبعة دار المعارف، القاهرة ، الطبعة السابعة ، سنة ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م .

١٦٦- منهاج السنة النبوية لابن تيمية ، طبعة سنة ١٣٢١ هـ .

١٦٧- موافقة صحيح المنقول لابن تيمية طبعة السنة المحمدية ١٩٥١ م .

١٦٨- المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م .

١٦٩- موكب الشهداء ، الجزء الأول شهداء الصحابة ، للأستاذ محمد خالد ثابت ، طبعة دار المقطم ، القاهرة ، سنة ٢٠٠١م .

١٧٠- ميزان النبوة المعجزة لجمال الحسيني أبو فرحة طبعة دار الآفاق العربية ، القاهرة ، سنة ١٩٩٨م .

١٧١- النبراس شرح شرح العقائد النسفية للعلامة محمد بن عبد العزيز الفرهاري الهندي ، طبعة مكتبة إمدادية ، ملتان ـ باكستان ، بدون تاريخ .

١٧٢- النبوات للإمام فخر الدين الرازي ، دار الكليات الأزهرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

١٧٣- النجاة لابن سينا طبعة دار الجيل بيروت لبنان ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

١٧٤- النشر الطيب في شرح الشيخ الطيب للشيخ إدريس بن أحمد .

١٧٥- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد للعلامة عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده المتوفى سنة ٩٤٤هـ . طبعة دار ابن حزم بيروت سنة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٧٦- نهاية الإقدام في علم الكلام الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طبعة المثني ، بغداد ـ الفرد جيوم .

١٧٧- نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ للشيخ العلامة رفاعة رافع الطهطاوي ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود وفاروق حامد محمد بدر ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٦م .

١٧٨- هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ، طبعة دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، سنة ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م .
١٧٩- الهوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي ، الطبعة الثانية ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م .
١٨٠- الهوامش على العقيدة النظامية دكتور محمد عبد الفضيل القوصي طبعة مكتبة الإيمان ، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٦ .
١٨١- وفيات الأعيان للإمام أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان ، طبعة دار صادر بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ .
١٨٢- Islam West Philosophical Dialogue, The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra (May- ١٩٩٩- Tehran)
١٨٣- Bernad Lewis The Emergence of Modern Turkey London Edition ١٩٦٨.

* * *

رسائل جامعية

* أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت للدكتور محمد قنديل ، كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، القاهرة .
* السيد الشريف الجرجاني حياته وجهوده ، رسالة دكتوراه ، للدكتور إبراهيم أحمد محفوظ ، كلية أصول الدين جامعة الأزهر القاهرة ، رقم ١٩٨٥ .
* العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم الحجاز، رسالة دكتوراه ، للدكتور فائق بكر صواف، كلية اللغة العربية جامعة الأزهر القاهرة ، سنة ١٩٧٤م .
* عبد الحكيم السيالكوتي وجهوده في علم الكلام ، رسالة دكتوراه للدكتور إبراهيم عبد الشافي ، كلية أصول الدين جامعة الأزهر، القاهرة ، رقم ٢٢٣١.

المخطوطات

● شرح الحافظ الكبير للقصيدة النونية لخضر بك ، مخطوطة مكتبة الأزهر ، رقم ٩٦٧ خاص .
● تحريك الرغبة إلى الحكمة من الطلبة لفضيلة الشيخ أبو محمد باوا مسليار الويلتوري المليباري ، صورة من نسخة المؤلف .
● هداية المريد شرح جوهرة التوحيد للإمام إبراهيم اللقاني ، مخطوطة مكتبة الأزهر الشريف ، رقم ٢٠١ خاص .

فهرس الموضوعات